









لمصلحة اذا اخطا في القرآن فذلك لا يخلو من وجوه اما ان يكون الخطأ

[illegible]







[illegible][illegible]



Handwritten marginal notes at the top of the right page, including dates and references.

Main body of handwritten text on the right page, discussing philosophical or theological concepts.

Handwritten marginal notes at the bottom of the right page.

Handwritten marginal notes at the top of the left page.

Main body of handwritten text on the left page, continuing the discussion from the right page.

Handwritten marginal notes at the bottom of the left page.



وهو موقوف على معرفة الباري وصفاته ومبداي المبلغ ودلالة معجزة وفوق ذلك على علم الحكماء بالهت عن احوال  
الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** بن علي ربحا كان بمنزلة البذل  
من الجملات بقية شدة الاحكام بقصر من جهة ان الملحق بها لا يمتد الى غير الدين وعذاب النار فاضاف  
المشبه الى المشبه كما في طين الماء والاصح استبدال اوله بجزئية ترجع على كثرة التماثل الى رتبة هو اركان قصر الاحكام  
فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بينا ان ارجع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل  
بالقبول ذكرنا ان الله الاول مروي والقبول قوله وضع علمه على ملك المعبرين اس القاسم المثلين في النصيحة  
النصوي وعلا الاحكام في قوله بن فاجتر وايا اولي البصائر تقول عبرنا شئنا اذا نظرت اليه ورأيت  
حاده والمعلم الا ان استدل بانه قد تقدم السمع على الاجماع فطلبنا ان يكون في قوله بن علي طريق غير  
عن علي الحكم انه ما يستدل على نبوت الحكم في القيس فان **قوله** ليس ترتيب ان ارجع تقديم السنة  
على الاجماع مطلقا اذا كانت قطعية **قوله** الكلام في بين السنة ولاخفا في تقديمه وانما يؤخر حيث يؤخر  
لما راجح اظن في نبوته ثم ذكر بعض افان الكتاب ان رة الى انما شئنا الحق على ما هو غايته في الظهور وعلى ما هو  
دونه وعلى ما هو غايته في الخفاء والاستدلال لا يقتضي اليه غير ترتيب العقول وعلى ما هو دونه كذا الاحكام يستعمل على حكم هو  
غايته في الظهور وبقى مودونه وعلى ما هو غايته في الخفاء ومجمل مودونه وسبجي تفسير **قوله** مقصودات اي  
محسوسات جعلت في الاستدلال مودونه على المشابهة بحيث لا يترتب بدونه وظهوره اصله على ما هو المذهب  
في المشابهة لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزال الابداء الى السجدة في العلم بنعم عن التفسير والوصول الى ما هو  
غايته من العلم باساره فيما ان الجملات تتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في العلم  
كذلك العلم يتلون بالوقف وترك ما هو محسوس عندهم اذا علموا ان ما يكون على خلاف هواه وعكس شئنا  
**قوله** كبح عنان ذنوبهم تقول كبح الدابة اذا جذبتها اليك بالجم كبح وقف والآخرى **قوله** او دعها في اوج  
الدين الاسرار في المشابهة والايدي في المفعول في قول او دعها مالا اذا دفعته اليه ليكون ودعه عنده وانما  
عده بنوع ما او تضمن المعنى الادراج والوضع **قوله** منقصة من يقع المكنان الذي يرفع عليه القوس في جلوة من  
نقصت الشئ رفعة والعروى تحت مستوى في الرجل والمرأة مادام في عرسها لم يجمع الموش على عريس والذكر  
على عرس يقتضي وفي هذا الكلام نوع خزانة لان المعاني التي ظهرت بالنصوص وقلت بها على انظر من هي  
مفروها بها والاحكام المستفادة منها وهي ليست شئنا في اخبار التفسير بل احكام التفسير التي هي  
ان المجتهدين يتلون في النصوص فيلقون على معاني ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق من شئنا في اخبارهم  
الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنقصة **قوله** فحصل خطابه اي خطابه اكنى من الميزان الحق والباطل او  
خطابه المفعول الذي يسميته من خطابه لا يلبس عليه على ان الفصل مصدر عنى انفعلى او المفعول وهذا معنى  
المنع على العلم بنسب على عظم امره ونجته فخره اذا السنة قربان فورد فعل والنور هو الموضع لبيان شئنا  
المجتهدين الباذلين وسعهم في علمه الله واصحابه اسلم ليدفن فان الحكم المجتهد عليه مروج لا موضع ومنصوص لا تحقيق  
**قوله** جليل ان ان عظيم الامر بالبرهان انما غالب الحق وفائده ما ركوزا مدفون من ركزت الرمح عززته

عززه في الارض والكف والاموال المدفونة والصخور الجارية في العظام شبيهة بما عباد الله الصفة التي هي صفة التوصل بها  
الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرموز لانه قد استغنى او الحاجب بعدى بالى فاقبل الكلام  
مرموزا الى خواصه فرفق الى رة واصل المعنى صاعدا من مستد البه والكلية اللطيفة المنقحة في كنه في الارض  
بالمقضيض او ضرب فافر في المعنى فوافي الى اليك الحفية في انشاء اشادات الدقة والنظر في الشئ بالعين  
والامعان فيه والخط النظير الى الشئ بمؤخر العين والخط بالفتح مؤخر العين والتسليم التعذيب تقول فقلت  
الخير وخبرته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لية وتقليم الزور في السكت ففهم ما ينبغي ترتيبه  
شفاية والاصح لا يخلو عن تعريفه بان في اصول الفقه الاسلام زوايا يجب حذرها وشايت يجب فهمها ومخاف  
يجب حذرها وانما ليس ينبغي على قواعد المفسر ان يراعى في التوفيق في شرحها بل في فهم الميزان  
وفي التفسيرات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما يكتفى اليه الشئ **قوله** مورد فافهم في ذلك الشئ  
بمعنى تارة وكذا الضمير التي تاتي بعد ذلك **قوله** انما كان في العلم ان يؤخذ من طريق مودونه من جميع ما عده  
الطريق ليس لغيره مودوم اي في الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالباطل بل هو عبارة عن كون الكلام حيث لا يمكن مع  
والانسان بنكره من اجزائه جعله عاجزا ولهذا اخلفوا في جهة انما في القرآن مع الاتفاق على كونه مستحقا لغيره  
ببلاغته وقيل باخباره عن المقيسات وقيل باسلوبه القريب وقيل بصفه الله المفعول عن العارضة على المراد  
انما في كلام الله انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية الباطل من جميع ما عده يكون واحدا لا تعد فيه خلاف  
وحرر الكلام فانه عبارة عن دقة ونظف ما فيه وهذا يقع على طرف متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب  
السم بلطف الجمع وغرزة الايجز بلطف المفرد وهدب النوب ماعلى اطرافه وعرة اكوز فليست التي توفد عند اخذ  
وهي اقوى من الهدب ووق فهدب ومعنى تذكير مبالغة في لطيف الكلام وتارة المعاني بالها  
الملائكة الفاتحة التي كانت تقرب الى الله والايدي في المعنى عن عارضة والايدي في المعنى عن عارضة  
الحققة والمقدرة حتى لا يكون الانسان بمنزلة غير شدة وولان الله مع قاده على الانسان بمنزلة القرآن مع كونه معجزا  
في معاني قوله الباطل من جميع ما عده الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وباطل من من المراتب العالية التي  
لا يمكن لبشر الانسان بمنزلة غير شدة وولان الله مع قاده على الانسان بمنزلة القرآن مع كونه معجزا  
بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاجاز ليس الا في كلام الله  
ومعنى كونه الباطل من جميع ما عده ان الباطل من جميع ما عده كلام الله متحقا ومقدرا حتى لا يكون للبشر الانسان بمنزلة  
الثاني ان الاجاز في كلام الله في الطرف الاعلى او في باطل من من المراتب العالية التي  
لا يمكن للبشر الانسان بمنزلة غير شدة وولان الله مع قاده على الانسان بمنزلة القرآن مع كونه معجزا  
مقدرة وقسمين لان المقدرة فيه ايمان مع جلاله في اوله الثاني في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول  
الاول وهو القسم الاول من الاحكام وهو القسم الثاني في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول  
ينبغي على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقبول وهو موزن بين الحق والصدق والاعتدال  
والثاني على ثلاثة ابواب في الحكم والحكم به والحكم عليه واستوفى بيان الاختصار والاعتدال في الفرق  
العلم وحقائق موضوعه لان من حق الطالب للكشف المحبوبة بحجة واحدة ان يعرفها بتلك الحجة بطلان  
على امتيازها غايته فافهم انما كان في العلم ان يؤخذ من طريق مودونه من جميع ما عده  
كلها في حقه ففهم انما كان في العلم ان يؤخذ من طريق مودونه من جميع ما عده  
تلك الجهة والاعتراف بالحقبة ووضع وقيل في الاصل انما كان في العلم ان يؤخذ من طريق مودونه من جميع ما عده

هذا الكلام في العلم ان يؤخذ من طريق مودونه من جميع ما عده

هذا الكلام في العلم ان يؤخذ من طريق مودونه من جميع ما عده







١٠  
 ١١  
 ١٢  
 ١٣  
 ١٤  
 ١٥  
 ١٦  
 ١٧  
 ١٨  
 ١٩  
 ٢٠  
 ٢١  
 ٢٢  
 ٢٣  
 ٢٤  
 ٢٥  
 ٢٦  
 ٢٧  
 ٢٨  
 ٢٩  
 ٣٠  
 ٣١  
 ٣٢  
 ٣٣  
 ٣٤  
 ٣٥  
 ٣٦  
 ٣٧  
 ٣٨  
 ٣٩  
 ٤٠  
 ٤١  
 ٤٢  
 ٤٣  
 ٤٤  
 ٤٥  
 ٤٦  
 ٤٧  
 ٤٨  
 ٤٩  
 ٥٠  
 ٥١  
 ٥٢  
 ٥٣  
 ٥٤  
 ٥٥  
 ٥٦  
 ٥٧  
 ٥٨  
 ٥٩  
 ٦٠  
 ٦١  
 ٦٢  
 ٦٣  
 ٦٤  
 ٦٥  
 ٦٦  
 ٦٧  
 ٦٨  
 ٦٩  
 ٧٠  
 ٧١  
 ٧٢  
 ٧٣  
 ٧٤  
 ٧٥  
 ٧٦  
 ٧٧  
 ٧٨  
 ٧٩  
 ٨٠  
 ٨١  
 ٨٢  
 ٨٣  
 ٨٤  
 ٨٥  
 ٨٦  
 ٨٧  
 ٨٨  
 ٨٩  
 ٩٠  
 ٩١  
 ٩٢  
 ٩٣  
 ٩٤  
 ٩٥  
 ٩٦  
 ٩٧  
 ٩٨  
 ٩٩  
 ١٠٠

ثلث مع عدم كقولهم الزكوة واجبة واجبة بخلاف إطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمدح  
 ما يحل السنة والنفل فصارت الأقسام ستة وكل منها طرفان فعمل أي إتيان على ما هو المعنى المصدرية  
 أي عدم فعل تصريحي عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى إلى أصل من المصدر كما للمعنى التي تسع صلوة  
 والحالة التي تسع صوماً وخودك ما هو شرار صادر عن المكلف وطريق فعله إتيان وطريق تركه عدم إتيان  
 والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيره وأن كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف فاختار  
 أنها قد تطلق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب صراخ وعدم مباشرة الحرام واجب وهو  
 المراد ههنا وإنما قيل ترك بعدم الفعل ليس في آخره لوارد بترك الفعل كان ترك الحرام مثلا فعمل  
 الواجب بعينه فإن قلت أتفاجئة أن اعتبار الفعل والترك وجعل الأقسام اثني عشر وهذا أقصر على  
 الستة بأن يراد بالواجب مثلا أعظم من الفعل والترك قلت لأنه إذا قال الواجب يدخل فيها ثياب عليه  
 لم يصح ذلك في الواجب بل عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى أن المراد أن عدم الإتيان بالواجب  
 يستحق العقاب لأنه قد لا ينفك عن العقاب من عدم إتيان الواجب ولو كان في كلامه واضح الآن فليس  
 حيث الأول أنه جعل ترك الحرام مما لا يوجب عقابا واعترض بأنه واجب والواجب ثياب عليه وفي  
 التنزيل وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الشهوة فإن الجنة هي المأمورة وصورته أن الثياب عليه فعمل  
 لا عدم مباشرة الحرام والآية هي لكل من فعل من ثياب كثير من حرام لا يقدر عند ونهى النفس عن الشهوة  
 الحرام وهو من قبل فعل الواجب ولا نزاع في أن ترك الحرام يوجب كذا النفس عند تركه الأسباب وميلنا النفس  
 إليه بما ثياب عليه الثاني أن المراد بالجويز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب المكان الذي هو  
 لثياب الواجب وفي الأصل عدم منع الفعل على ما يناسب المكان العام لثياب الحرام فإن قلت إن المراد  
 عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز بل إن  
 ما سوى الحرام والمكروه شمل الواجب مع أنه لا يجوز لهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب شمل ترك الحرام والمكروه  
 تحريما مع أنه لا يجوز قلت بهذا معصية بقدرية التقدير بدو له فيما يجب عليها الثالث أن ما يحرم عليها  
 في الوجه الثاني من منع المنع عن الفعل شمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع أن ليس المراد بعرف ما لها  
 وما عليها تصورها ولا التصديق بنبوتها لظهور أن ليس الفعل عبادة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق  
 بوجودها في نفس الأمر بل المراد بموقف الحكم من الوجوب وغيرها كالصدق بأن هذا واجب وذلك حرام وأنه  
 الإثارة بقوله كوجوب الإيمان فالحكم الوجوديات من الوجوب وخوفاً بترك الدليل وشوابة في نفس  
 الأمر بالوجودان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحيث إن الاعتراض على تعريف  
 الثاني بأنه لا يجوز أن يراد بالالحكام حكم ولا بعضها المعين والالحكام وأدعها بما فيها وما عليها مع أن إطلاق  
 اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير محسن في التعريفات وقيل العلم عرف أصحاب النعم  
 بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدائها التفضيلية وبيان ذلك أن تعقل العلم الحكم أو غيره وأما  
 في شرع أولادها من الشرع أما أن يتعلق بكيفية عمل ولا العمل بأن يكون العلم به من صلاتي دليله  
 التمسك الذي يربط الحكم والأحكام المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العملية التي أصل من أدائها التفضيلية هو الفقه



وخرج العلم بغير الأحكام من الدورات والصفات والعلم بالأحكام الغير الخاضعة لمنه شرع كالأحكام الخاضعة  
 من العقل كالعلم بأن العالم حادث ومنه كالحسن كالعلم بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن  
 الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية وسع اعتقادية وأصلية تكون الإجماع حتى والايان .  
 واجبا وخرج منها علم الله وجرىل والرسول عليه السلام وكذا علم المقدلانه لم يحصل من الأدلة التفصيلية  
 قوله يمكن ان يراد بالحكمة الحكم بيقين في الوقوف على أسرار الله تعالى في غاياتها وبالاجاب والسب وفي اصطلاح  
 الاصول على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والخير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة  
 او ليست بواقعة وسع تفديفها وهو ليس بمراد ههنا لانه علم وافق ليس علم بالعلوم الشرعية والمحققون على ان  
 الثاني ايضا ليس بمراد والا كان ذكر الشرعية والعلم بكونها بالمراد والنسبة القائمة بين الامرين التي العلم بها تصديق  
 وبغيره تصور والى هذا ان الراس يقول يخرج الثبوتات ويبقى التصديقات فيكون الفقهاء عبارة عن التصديق به  
 بالاعتقاد بالشرعية المتعلق بكيفية العلم تصديقا خاصا لا معنى للأدلة التفصيلية التي نصب في الشرع على تلك العقابا  
 وقوايد القيد ظاهرة على هذا التقدير والمصنف بقوله ان يراد بالحكم ههنا اصطلاح الاصول فاصح الى الخلف في تعيين قول  
 القيد وتسفي في تقرير مراد المقوم فذهب الى ان المراد بالشرع ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الله  
 والأحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف على  
 كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجوده بالاسم وعلمه  
 وقدرته وكلاهما على تصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزة فلو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع  
 لزوم الدور فالقيد بالشرعية يخرج من الأحكام لانه ليس بالشرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب  
 بما يتوقف ولا يتوقف لان الحكم الغير بالخطاب قد علمه وكيف يتوقف على الشرع وتعاين بان يمنع توقف الشرع  
 على وجوب الايمان وطوره حذر ان يراد بالشرع خطاب الدواعي أو شرع النبي صلى الله عليه وسلم وتوقف التصديق بنبوة  
 شرع النبي صلى الله عليه وسلم على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة معجزة لا يقتضى توقفه على  
 وجوب الايمان والتصديق ولا العلم بوجودها مما يقتضي ان يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير محدد ولا يشترط  
 لتوقف وجوب الايمان وظهوره على الشرع كما هو مذهب المذهب عندهم من ان لا وجوب الايمان بالاسم وانما الشرع المتوقف  
 على شيء اما نظري لا يتعلق بكيفية العلم او اما عملي يتعلق بها فالقيد بالعلمية لا يخرج النظر بكون الإجماع حجة وهذا  
 يصح على تقدير ان في كون الحكم المصطلح لا لا النظر وفيه كلام كثير ان العلم الذي هو قديهم ان قوله من ادلتها  
 متعلق بالأحكام ولا يخرج علم المقدلانه علم بالأحكام الى حد يمتد ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم العمل فاصلا  
 الاول فخرج ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالأحكام اذ العلم من الدليل هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه على انه اذا ادبر بالحكم  
 الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقدلانه كان مستندا  
 الى قول المجتهد المستدل الى علم المستدل ان دليل الحكم كنهه في العلم من النظر في الدليل وقيد الاول بالتفصيلية لان العلم بوجوب  
 الشئ لوجوده المتقضي او بعدم وجوبه يصح لوجوده الثاني ليس من الفقهاء ولا الشكناة مكرراه ذهب ابن الخياط  
 الى ان حصول العلم بالأحكام من الأدلة قد يكون بطريق الضرور كعلم جبريل والرسول عليه السلام وقد يكون بطريق  
 الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسع فقها اصطلاحا فلا بد من قيد الاستدلال والاستنباط احرازنا منه

ولا يدرك لولا خطاب الشارع في القبول فثبت في تقرير مراد العقوم فذهب الى ان المراد بالشرع ما يتوقف على الشارع ولا يدرك لولا خطاب الشارع  
والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف على  
كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود العالين وعليه  
وقدرته وكلامه على تصديق نبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معنيته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع  
لزم الدور فان تصديق الشرعية يخرج من الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشارع وانما قال الخطاب  
بما يتوقف ولا يتوقف لان الحكم انفسيا بالخطاب قدم غيره وكيف يتوقف على الشرع وتعاين ان يتبع توقف الشرع  
على وجوب الايمان وطوره سواء اريد بالشرع خطاب للدواعي او شرعية النبي صلى الله عليه وسلم وتوقف التصديق بنبوة  
شرعية النبي صلى الله عليه وسلم على الايمان بالله وصفاة وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة معنيته لا تقتضى توقفه على  
وجوب الايمان والتصديق ولا العلم بوجوبها فحاشية انه يتوقف على غرض الايمان والتصديق وهو غير متقدم ولا متاخر  
لتوقف وجوب الايمان وفوقه على الشرع كما هو ظاهر المذهب عندهم في ان لا وجوب الايمان سماع **ولم** الشرع على المتوقف  
على شيء اما نظري لا يتعلق بكسبة على ما علمت في نظري وبما لا يتغير بالعلم لا خارج النظر كقول الاجماع حجة وهذا انما  
يصح علمه التقدير ان في لو كان الحكم المطلق لا لا النظر وفي كلامي **ولم** اي العلم حاصل قد فهم ان قوله من ادلتها

عنه واحده تعميمه انه امر من علم المتكلم فجزم بانه مكرر مظهر وجوب قوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العوالم  
الاولى شرعا لا استدلالا لا معنى لذلك لانه يكون العلم ما هو من الاولين فيخرج علم مري والرسول عليها السلام  
الايضا قدس الوسم فذكر الاستدلال التصرح بما علم التزاما اول دفع الوهم والبيان دون الاقرار ومنه شي  
في التعريفات **قوله** وما عرفنا الفعل كونه في كتب الشافعية ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف الحكم  
الشرعي المتعارف بين اصوليين الحكم لا خوض في تعريف الفعل والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرع قيد  
زاد على خطاب الله وان كونه تعريف الحكم الشرعي انما هو ان بعض الشافعية كل ذلك لعدم تصحيف كتبهم فنقول  
عرف بعض الشافعية الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توصية الكلام نحو الامر للافعال  
ثم نقل الى ما يقع به الخطاب وهو ههنا الكلام النفس الازلي ومن ذهب الى ان الكلام ليس في الازل خطابا فشرط  
بالكلام المحوثة الافعال او الكلام المقصود منها فمن هو متي في فهمه وقع تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم  
والآله يوجد حكمه اهلا لا خطابا يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص الشرع على سبيل المثال كما بحت ما في قوله  
الاربع من الشارح وخرج خطاب الله المتعلق بافعال زانه وصفته وتزنياته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال  
افضا له خطاب الى الله تعالى على ذلك لانه لا خطاب له وقد وجب طاعة النبي صلى الله عليه وآله والامر والسبيل  
ايضا حكمه لانا نقول ان وجب طاعتهم باي باب يدع ايانا فلا حكم الاكثم اعترض على هذا التعريف بانه غير تام لانه تدخل  
فيه النقصان لثبوت الاحوال المكلفين وافعالهم على والافعال المتعلق بها علمهم بقوله والله فليعلم وما تعلمون مع انما ليست  
احكاما فربما على التعريف قيد يقصد به يخرج ما دخل فيه من غير افراد الحدود وسقوله بالاقضاء او التغيير فان تعلق  
الخطاب بالافعال في النقصان والاشارة على الاعمال ليس تعلق الاقضاء او التغيير في معنى التغيير اذ جازية الفعل والترك  
للمكلف ومعنى الاقضاء طلب الفعل منه وهو التبريم اعدونه وهو التبريم وقديس بانه لا حاجة الى ذلك قوله  
بالاقضاء او التغيير لان قيد الحشبة هو او المصنف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلقا  
بالافعال في صورته فنحن نضيف انها افعال المكلفين وموطنه **قوله** وقد زادوا بعضا عرفت المحررة على فعل القول  
ببطلانه اوجب الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم جازي كونه متعقبا بالحصول بعد العلم كقولنا حلت المرأة بعد  
ما لم يكن هلالا وكونه معطلا بالحيات كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على او هو لا يشتمل  
والترديد فيها في التعريف والتحديد اذ ثبت انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببه الدول لوجوب الحق وشروطية  
الطهارة لها وما لثبوت النجاسة عليها والمصدا عمل في تفسير خطاب الوضع في ذكر الماهية فاجابت الكشاعة عن الادوار  
بمنع اتفاق الحكم بالحصول بعد العلم بل المتصف بذلك هو المتعلق والمحق تعلقا بغيره كمن متعلقا بغيره فليس الحكم بالية  
بشيء تاثيرا في ذلك فيه بل معناه كونها ذاتا على ومعرفة اذ العلم الشرعي امارات ومعرفة لاسيما  
ومؤثرات والى ذلك يصلح امانه ومعنى القديم كالعالم للصانع ونحو الثاني بان اوهبها لتقسيم المحرمات والحدود وتفصيل  
لانه نوعان نوع له تعلق الاقضاء ونوع له تعلق التغيير فلا يمكن جمعها في حد واحد دون التفصيل واما الثالث  
فالشرع بعضهم وزاد في التعريف قيد لا يوجد ملاك الحكم الوضعي فقال بالاقضاء او التغيير والوضعي وضع ان لا  
وجعله واجاب بعضهم بان الاسم ان خطاب الوضع حكم ونحو الاسم في وان اصطلاح غبنا على تسمية حكمي فلا  
معنى عليه التغيير ونحوه ولو لم فلا يضر وجهها عن الحد فان مرادنا من الاقضاء والتغيير العلم من العبرج والاضحى

والمفعول عن الترتيب وهو الإيجاب  
والتنبيه وهو الترتيب أو طلب  
الترتيب المفعول عن الفعل وهو  
الترتيب أو الترتيب

م



وقطاب الوضع من قبيل الضمني أو صفة سببية الدلوكل وجوب الصلوة عنده ومن شرطية المكان وجوبها في  
الصلوة أو صفة الصلوة بدونها ومعنى بالنية التي تستلزم صفة الصلوة معها أو وجوبها في الصلوة  
وكذا في جميع الأسباب والشروط والموانع وذهب المصنف إلى أن الحق زيادة القيد لأن الخطاب نوعان  
تلفظي ووضعي فاما ذكر الصلوة وجوب ذكر الأخر ولا وجه جعل الوضعي في الأقسام أو التخيير في التطبيق لأنها  
معهومان متغايران ونزوم الصلوة في بعض الصور لا يدل على أني دهما وانت فغيره لا توجيه لهذا الكلام  
اصلا أما أولان فيهم فيكون الخطاب الوضعي حكما ويصلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض  
فكيف يجب عليه ذكر الوضع في تعريف الحكم بالكتاب الصحيح وأما ثانيا فلأنه يمنع كونه خارجا عن تعريف الخطاب  
التلفظي أعني من حيث صلافة في خبره في تعريفه وهو ما لا يجب في تعريفه العام والخاص على أن قوله المقصود  
من الخطاب الوضعي تعلقي بشئ فيشعر بالمعنى أن المقصود من الخطاب هو تحقيق شئ بشئ يكون سببا له أو شرطاً  
أو مانعاً **والجواب** عن هذا في بعض المختصرات أن الحكم خطاب الله تعالى إلى من أمره بالشيء الشرعي المأمور  
وقد ثبت أن الحكم الشرعي خطاب لله تعالى في قوله المصنف أن هذا تعريف الحكم عند البعض والحكم الشرعي عند  
البعض ولا خلاف في أن هذا تعريف الحكم الشرعي قال الله تعالى في الحديث إذا كان هذا تعريف الحكم فحين  
الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيداً مقيداً يخرج عن كونه خطاباً إلى من أمره بالشيء الشرعي فحين  
ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والأحكام التي أخرج من الحدود تتناولها من وجوب الأيمان مع  
أن الحدود لا تتناولها لعدم توقفها على الشرع **والجواب** عن هذا أن هذا تعريف الحكم الشرعي فحين  
المكلف تعريف الحكم الشرعي استناداً إلى أن الخطاب هو تحقيق شئ بشئ يكون سبباً له أو شرطاً  
لما سبق من أن الشرع على هذا التعريف ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فحين  
الشرعية من وجوب الأيمان مع أنه ليس من صفات الحكم الشرعي **والجواب** عن هذا أن هذا تعريف الحكم الشرعي فحين  
حقيقة ثانياً ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة والخطاب هو الذي يطلق المصدر راعى الحكم على المقول  
اعني الحكم به **والجواب** عن هذا أن هذا تعريف الحكم الشرعي فحين  
الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالموجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لأن  
الخطاب الذي هو من صفات الله وهذا ما ورد في كتب الشريعة وأما قوله لا بد من أن يكون  
ما حكم به أرباب الخطاب ما هو طلب به للقرينة العقلية على أن الوجوب ليس من صفات الحكم هو الأيجاب  
والتحريم وهو من صفات الله تعالى على الوجوب والحرمة **والجواب** عن هذا أن هذا تعريف الحكم الشرعي فحين  
قوله يفعل وليس للفعل صفة فإن الفعل ليس متعلقاً بصفة معدوم وهو أن نسب الحكم إلى الأيجاب  
فإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل وجوباً وما مستندان بالذات متعلقان بالاعتبار فلهذا تراهم يفتنون  
أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والأيجاب والتحريم أخرى وقارة الوجوب والتحريم بمعنى أن الأيجاب  
أن في تعريفه ليس يخرج الأقسام المتعلقة بأفعال العبيان فالأولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد وقد  
أجاب عن ذلك في كتابهم بأن الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الوالد متعلقاً عليه  
أو الحقوق في مال الصبي ورواه الله أولاً لا بد من أن يصح في جواز بيعه وصحة سلاسله وكونها مندوبة وثانياً بأن تعلق

الشرعي ... ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والأحكام التي أخرج من الحدود تتناولها من وجوب الأيمان مع أن الحدود لا تتناولها لعدم توقفها على الشرع

فإن في تعريفه ليس يخرج الأقسام المتعلقة بأفعال العبيان فالأولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أجاب عن ذلك في كتابهم بأن الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الوالد متعلقاً عليه

تعلق الحق بما له الصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الوالي حكم أقررت عليه وهذا السؤال لا يتأتى على  
مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فإنهم مصرحون بأن الحكم بالنسبة إلى الصبي لا وجوب أو إباحة من  
بما له وقد ذكر على الوالي ثم لا يخفى أن تعلق الحكم بما له أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وأنه أقيم المقام  
المكلفين لا تعلقاً بالخلق بالأفعال وبأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لأن كون الحكم في  
لما ورد به شرعي أو من الوالي المعروف بالخلق يكون الشئ محسباً أو تاركاً للصلوة ومعنى جواز البيع صحة  
ومع كون صلاته مندوبة أن الوالي لا يجوز أن يجزئه على الصلوة وبما هو به قوله عليه السلام ثم وهم  
بالصلوة وهم أتباع الثالث أن التعريف غير ضابط ولا يثبت بالعباس لعدم صلاته وأما  
الفتاوى فمظهر للحكم لا شئ لا يخفى عليك أن السؤال وارد في ما يثبت بالسنن والاجماع أيضاً والجواب أن كلامنا  
لا يخفى عن خطاب الله وهو معروف وهذا ما وقع كونهما أولاً الأحكام الشرعية التي لا تخفى على الأحكام المتعلقة بها  
الفتاوى فالحال الجواب أن هذا في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف أو فعل العباد وخصت النظريات  
بناء على اختصاص الفعل بالجواز فيكون ذكر العلة في تعريفه مستنداً وجواباً عما بان المراد بفعل ما يقع  
الفتاوى والجواز وبالفعل ما يخص الجواز فلا يخرج من وجوب الأيمان ولا اعتبار في تعريف الحكم ولا يكون ذكر  
العلة مكرراً إلا فائدة خرج ما لا يفتق بفعل الجواز عن تعريفه فتقيداً بأن يقول إذا حمل الحكم في تعريف  
الفقه على المصطلح فذكر العلة مكرراً قطعاً لأن مثل وجوب الأيمان خارج بقيد الشرعية على ما هو من كون الأيمان  
حجة غير داخل في حكم المصطلح وجوبه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال فيكون التخيير والافتقار والاجماع جميعاً وجوب  
العمل مقتضياً ما فيه فليس في الاقتضاء الضمني لأننا نقول لا يخرج بقيد العلة فليزمن أن يكون العلم به من الفقه  
أن يقال أن التقييد بالعلة يفيد إخراجاً من جواز الاجماع ووجوب العكس وهو حكم شرعي **والجواب** عن هذا أن  
لو لا خطاب الشارع بنفس الحكم أو بأصله القيس هو عليه فخرج عنها مثل وجوب الأيمان ويدخل من كون الاجماع  
والفتاوى تحت على تقدير أن يكون حكماً وأما ما قيل من أن وجوب خطاب الشرع لأن التقدير أن الحكم هو خطاب  
الله تعالى وحين يكون تعينه بالشرع تكراراً أو تحقيراً لا ضرورة ما ورد به خطاب الشرع في قوله لا بد من أن يكون  
الشرع إذا لجامان للفتن في ذكر الأحكام فلو كان خطاباً لله تعالى فحينما يقع على ما زعم المصنف لا الحكم الشرعي  
فكان ذكر الشرع تكراراً البتة أي تفسيراً **والجواب** عن هذا أن هذا تعريف الحكم الشرعي فحين  
عن دليل يحسن الجواب والتوضيح أي وجوبها أو نهيها وقيل لا يخفى أنها لو كانت من الوجوبات لكانت من صفات  
لا بد من أن يكون خطاب الشرع على رأيه مع أن العلم بها من علم الأخلاق لا من علم الفقه وأقول إنما يلزم ذلك  
لو كانت هذه الأحكام علمية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كقوله في الأمور المذكورة أخلاق ومكاتب نفنية جعل الله  
العلم بحسنها وتيجها من علم الأخلاق وبأن معرفة ما لها وما عليها من الوجوبات أي الأخلاق الباطنية والمكاتب  
انفسانية علم الأخلاق ومنه العبادات علم الفقه فكانت من صفات الحكم الشرعي فحينما يقع على ما زعم المصنف لا الحكم الشرعي  
ولا يزداد عليه أنه المصطلح بين الفقهاء في فقهنا إذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال في  
أن العلم بوجوب الصلاة والصوم في ذلك مما أشركوا من الدين بالضرورة بحيث يعلم المتدين وغيره لا يفتق  
من الفقه اصطلاحاً ولهذا لا يكون قيداً لأسباب الاستدلال فالأمر قيد في حصول الأحكام بأن لا يكون منها

من وجوب الصلاة على الصبي ... ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والأحكام التي أخرج من الحدود تتناولها من وجوب الأيمان مع أن الحدود لا تتناولها لعدم توقفها على الشرع

فإن في تعريفه ليس يخرج الأقسام المتعلقة بأفعال العبيان فالأولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أجاب عن ذلك في كتابهم بأن الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الوالد متعلقاً عليه

وحيث أن المراد بالحكم الشرعي هو ما يوجب أو ينهاي أو يبيح أو يحرم







ثابت في نفس الامر قطعا يتألف من تصورين كل مجتهد وامام على تقدير ان المصيب واحد وكان ثبت نصا قطعي على  
ان حكمه غلب على المجتهد فيه واجب العمل وموالات بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم  
العلم فيكون وجوب العمل باو ثبوت بالنظر الى الدليل قطعيا كمن يلزم على الاول ان يكون الفقه حجة  
عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون اثبات بالنظر الى الدليل القطعي وان لم يعلم بوجوب  
في الواقع قطعيا وان ثبت تعلم ان الثابت القطعي لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما يمكن في هذا  
المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المشهور وهو ان الحكم المطلق للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل  
القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والامر يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله  
فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فان الحكم المطلق للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي  
القطعي وسبب انه وحده ان لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا انه حكم الله تعالى فقولوا والامر يجب العمل به  
عني التراجع وان بني ذلك على ان كل ما هو مطلق للمجتهد فهو حكم الله تعالى فقولوا والامر يجب العمل به  
ذكر وجوب العمل بامام لا معنى له اصلا واصول الفقه متفقون كان بيان مفهوم اصول الفقه متفاد  
بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع الخمسة في الاستقراء في الادب ووجوب الضبط في الدليل  
الشرعي ما وصي وغيره والوقفي ان كان متلوفا للكتاب والافاقسة وغيره لوص ان كان قول الامام  
منهم عصر فالاجماع والافاقسة او ان الاول ان يصل من الرسول ثم اول والاو ان يعلق بغيره  
الاو ان قال الكتاب والافاقسة والثاني ان الشرط من عصره من صدر عنه فالاجماع والافاقسة والاول  
من قبلين والتعامل وقول الصبي وهو فخر فراجع الى الادب وكذا المعقول لغيره استدلالا باصدا  
والافاقسة لدرأ في ثبات الاحكام وما جعل بعضهم نوعا خاصا من الادلة وسماه الاستدلال في العمل  
برجع الى التمسك بمعقول النبي والاجماع بذلك في الاحكام ثم التمسك الاول اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة  
مستقلة بنبذة للاحكام والعلم بامام من وجه كذا في الاحكام ثم التمسك الاول اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة  
على علم مستنبط من موارد الكتاب والسنة والاجماع فان الحكم لا يتحقق مستند اليها وانما القياس  
في اظهار الحكم وتفسيره من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة  
والاجماع والاصل الاول هو القياس المستنبط من هذه الثلاثة واعتبر من وجوه الاول انه لا معنى للاصل  
المطلق الا ما يتبين عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء اخر او لم يكن ولهذا اجماع اطلاقه على الاب وان كان فرعا  
اقبال ان السبب القريب لشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد  
وان لم يكن سببا عن شيء اخر القائل ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لا تقع في كل قسم فليزم  
ان يفرق بين الضيق فيقال مثلا كلمة تسمان اسم وفعل والقسم الثاني هو حرف الواو المتغير الحكم المخصوص  
الى العموم لا يمكن الا بغيره في صورة اخرى وسومعني الاصل المطلق الحكم ان الاجماع ايضا يقتضي  
الاستدلال ان يكون اصلا مطلقا واجباب عن الاول ان لا ندعي ان لعدم الفرعية فضلا في مفهوم الاصل  
بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل لا يعمل في معنى الاصله وانما الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى  
من الاصل الذي يتبين في ذلك المعنى على شيء اخر حيث يكون فرع في الحقيقة مبتدئا على ذلك الشيء كالتبيين والافاقسة

والعلم قطعا ما يثبت  
العلم قطعا ما يثبت

فالكلام بيان

مر ٢٢

الذي

والا ضعف غير واحد في الاصل المطلق في الجملة في الاصله وهذا بين ولما لا ينبغي ان يتبين على الوجود  
لا في الجملة والاصالة للمولود فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المولود في غيره  
والغرض اليه وان البعيد انما هو في الوسط التي من السبب القريب لا في غيره فيكون اولي وانما  
من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس ثبت الحكم الفرع فضلا ان يكون  
قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لكسنا وحكم الفرع الى الثاني والاجماع وعني الثاني ان لا نسلم  
لزوم اولوية بعض الاقسام في كل قسم وكيف يصور ذلك في قسم الماهيات الحقيقية في الواقع  
افرادا تقسيم الجوانب الى الان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسم فلا نسلم لزوم الاشارة  
ذلك والتبعية عليه غاية ما في الباب ان يجوز وعني الرابع انه ان اردنا بتقريرنا بتقريرنا في الواقع  
ففي يكون القياس هو الذي يفرز الحكم ويثبت في صورة الفرع فلا نسلم امتناع اشتراطه وان اردنا  
حسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم صفة الى القياس ليكون اصلا كالملة لا كالملة ثم ما ذكرنا  
السنة والاتفاق اليه خلافا لقياس فان الاستدلال لا يمكن بدون اعتبار واحد الاصول الثلاثة  
والعلم المستنبط منها وقيل بان الاجماع ثبت امرنا لا لا يشبه السنة وهو قطعي الحكم بخلاف  
القياس فانه لا يغيد زيادة بل ربما يورث نقصان بان يكون حكم الاصل قطعي وحكم فلي  
وعلم اصول الفقه بعد ما تقر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص بالاجابة الى افتاد العلم اليه  
الا ان يعهد زيادة بيان ونوضح كثر الا اذا كان القاعدة في كل ينطبق على ثباته فيكون حكاما  
جهلنا كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الآراء السببية الظاهرة  
في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد اذ في السبب يتوصل الى الوساطة  
وسمى الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادئ اصول الفقه والتوصل بها الى القريب  
اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك  
يقدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب  
والسنة ووجوب صدقها يتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يلد عاقل  
ولم يترك سدا بل يخلق بكل من عماله حكم من قبل ان يرضى منوط بدليل مختصة ليستنبط منه عند الحاجة  
ونعائس على ذلك الحكم ما يتيسر لتقدير الاجاطة بجميع الحريات فخصت قضاياها بوجوبها في العمل  
والاحكام التي احكام الشارع على التفصيل في العلم في الحاصل من تلك الادلة ففهمنا نظروا في تفاصيل  
الادلة وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاصول الاربعة  
الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وثانموا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام  
اجمالا وبيان طرقه وشرائطه يتوصل بها من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية في ادلتها  
التفصيلية فنبطوا ودونوا وافادوا اليها من الواقع والتمسك وبيان الاختلافات ما يليق بها  
وسموا بها اصول الفقه ففادوا عن العلم بقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر  
بقيد الاجمال وذا ذلك قيد التحقيق احراز اعني علم الخلاف ولما بان ينبغي ان يكون قواعد مما

اجماعنا اجاز الى السند في حقيقة الامر في الدليل على ذلك فان

السند في الدليل على ذلك فان

ليست في بيان

الى الفقه

بعض ذلك الحكم

تأصيلها

اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على ان  
من الدلائل تفصيلية ففهمنا نظروا في تفاصيل  
الادلة وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب

حكم الاصل قطعي وحكم القياس ظاهري



يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل به الى المحافظة الحكم المستنبط او موقعة ونسبة الى الفقه  
وعبر على السوية فان الجدل انما يجب حفظه وصفا الا ان الفقه اكثر واقعية من الجدل  
الفقه وبقاها على ما هي في فهم ان لا تضاعفها بالفقه **وقد** نفعنا بالقضايا الكلية اعلم ان المركب  
الاسم المختل بالمصروف والكذب من حيث اشتد على كتم قضيته ومن حيث احتمال الصدق والكذب  
فان من حيث افادته الحكم اخبار او من حيث كونه خبرا من الدليل مقدم ومن حيث يطلب بالدليل مطلوب  
ومن حيث احكامه الحكم يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم كمال عند مسئلة فالذات واحد  
واختلاف العبادات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية ليس موضوعا والمحكوم بمحمولا  
وموضوع المطلوب مع الصغر ومحمول الكبر والدليل يتألف لا محالة عن مقدمتين تشمل احدهما على الاخرى  
تسمى الصغرى والاخرى على الكبرى وتسمى الكبرى وكلتا هاتين على امر مكرر قيمهما مع الاوسط اما محمول  
في الصغرى موضوع في الكبرى وتسمى الدليل بهذا الاعتبار والشكل الاول او بالعكس وتسمى الشكل الرابع او  
محمول فيها وسى الشكل الثاني او موضوع فيها وسى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا ان الخ واجب لانه  
مامور ان شاء وكل مامور ان رجع فهو واجب فالخ واجب فالخ الاصل والواجب الاخر والماور الاوسط  
وقولنا الخ مامور ان رجع بها الصغرى وكل مامور ان رجع بها الكبرى والدليل المذكور في الشكل الاول  
فالقول الذي يتوصل به الى الفقه من القضايا الكلية التي تقع كبرى الصغرى كماله المصور عند استدلال على  
مسألة الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وفهم القول على الكلية الى الصغرى السهلة المصورة على  
الفقه من القوة الى الفعل بمعنى التوصل بها الى الفقه كمن تفصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث  
عن اصول الادلة والاحكام وبيان شرائطها وتبويبها المعقبة في كلية القاعدة فاما بحث المتعلقة  
بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج تحتها كل بحث العلم بان قاعدة على ما شرته المصنف بالامر بعلية **فقد**  
ويكون في الفقه قد ادى اليه راي جديد فغني شير في ذلك فمستحق اجترار **والاخر** عن مخالفة الاجماع اما  
اذ لم يقع في المسئلة اجتهدا او سبق اجتهاد ومجتهدا او فقهيا فلا خلاف في قولنا الاجتهاد على خلافه **ولا**  
ان بعد ان يقال الظاهر انه بعد لم يذهب اليه احد المستقرنون لم يثبت التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث  
عنه انما وقع في قضية كونه في مقابلة الاجتهاد فلا يقال ان الفقه لان التقليد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه  
لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمها ليس عن الادلة الاربعة **ويبحث** في هذا  
العلم عن الادلة الشرعية والاحكام بمعنى اجزائها فيكون المضاف الى البحث في العلم عن نفس الموضوع بل على احوال  
وعوارضه الا ان مضاف هذا المضاف في عبارة المقوم **فقد** موضوع هذا العلم المراد هو موضوع العلم  
ما يبحث في العلم عن الفقه الذاتية والمراد بالعرضي هو العلم على انشئ الخارج عنه وبالعرضي الذي لا يكون  
منشأه الذات بان يبحث في ذاته كالأدلة الثلاث او بواسطة اخرى وبما كان نصفي للذات بل هو  
او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالنحو لان بوساطة كونه حيوانا والمراد بالشيء غير العرضي الذاتية  
محملة على موضوع العلم كقولنا الكتاب ثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر بغيره الموضوع او  
على عرضيه الذاتية كقولنا صلاها بغير القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي يخصه بالبحث

قوله فافهم في جواب الاجتهاد على خلافه  
فذلك ان يكون في غيره فجهلوا  
مكون ولا يتكلم من الاجتهاد مانع  
والا لو جسد من سواه مستويكون  
الاجماع مستويا

ان اعراض موضوع العلم

البحث فيغير الفقه ويصح مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث  
اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفقه هي اثبات  
والثبوت وما له نفع ودفع في ذلك فيكون موضوع الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة  
للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاحكام  
والعكس للاحكام ويجعلون منها اثبات الكتاب والسنة **فقد** لان المقصود بالظن  
في الفقه هي كسبيات المعقبة الى الدليل وتكون الكتاب والسنة جهة بغيره البديهي في نظر الاصل كقولنا  
الكتاب وسنة النبي الانام فلا في الاجماع والعكس ولهذا تعرضوا لما يسمى اثبات الحكم كقولنا ان  
وهذا هو الصواب **واما** الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون محتوية في هذا العلم ولا رها  
دخل في حقوق البحث عنها من قسمين يعني عوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك  
كالايمان واليقين والحدوث والباطن والتركيب وكون الدليل جهة استمية وفعلية فلا بد ان يكونا عوارضا  
عنهما معا ومنه اني عند ذلك محال لدخوله في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان  
الكتاب ينظر في خشب من جهة صلاته ورفاهته ودقته وعظافته وعوجاجه واستقامته وفوق ذلك مما يتعلق  
بصانته لاني جهته الحكمه وصورته وتركيبه وباطنه وفوق ذلك **فقد** ان يذكر حيث الحكم بعد حيث الادلة  
لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول **فقد** كما ان موضوع المنطق التصورات  
والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حيا او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنسي وفصل  
او خافقه فيتركب منها حادوسم وعن احوال التصديق من حيث انه جهة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية  
وعكس قضية ونقضي قضية فيقولون منها جهة جهة وبالحمل جميع مباحثه راجعة الى الاجمال وما له دخل فيه وقدر  
البحث عن احوال التصور التوصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يوجد وان كان مركبا من اجزى والفصل بعد  
وان كان بسيطا لا يوجد وان كان مركبا من اجزى والفصل بعد وان كان له خاصه لازمة ببنية يرسم والا فلا  
ويكون ان لا يعلق ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور التوصل اليه بان تعلق معناه ان احد يتوصل الى المركب  
بدون البسيط فيكون من المسائل **فقد** لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو  
الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها كقولنا  
ان موضوع الادلة والاحكام لانا رجفنا الادلة بالتعظيم الى الادلة والاحكام الى الحق ونظرنا في المباحث  
المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا لا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام  
كما ذكره المحقق في تفصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فوجدنا احوالها من احوال الادلة والاحكام  
تقسم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم كنه لا تقتضي الاصابة والاعتلال **فقد** فان لم يرد الحكم عند  
مكلامه لاحصل له لان الادلة الشرعية معوقات وامارات ولوسم انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل لا باليقين  
العلم بثبوت الشيء وانما غاية ما في الباب ان العلم بوجوده في الادراك اني ازم او الراجح ليعلم القطعي  
والظني في جميع الادلة وهذا لا يتناول تقديم الحكم وحدوده وقداضط الى فكر اخر الامر وليس مع الدليل ما  
ينفيس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حاديا على ما شره كلامه **فقد** واعلم هذه

في مقام

انما الادلة الشرعية وان كان مستلزما  
فذلك فيكون المقدم ثبوت الحكم ان يقال  
انما الادلة الشرعية وان كان مستلزما  
فذلك فيكون المقدم ثبوت الحكم ان يقال

مطلب اثبات الحكم من الاصول  
والبحث في الاصول  
البحث في الاصول

اصول  
مطلب الادلة الشرعية معوقات وامارات  
يبحث في الاصول  
فذلك فيكون المقدم ثبوت الحكم ان يقال  
انما الادلة الشرعية وان كان مستلزما  
فذلك فيكون المقدم ثبوت الحكم ان يقال

انما الادلة الشرعية وان كان مستلزما  
فذلك فيكون المقدم ثبوت الحكم ان يقال  
انما الادلة الشرعية وان كان مستلزما  
فذلك فيكون المقدم ثبوت الحكم ان يقال



مختار الاول

وَأَمَّا أَنْتُمْ فَاذْكُرُوا

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, mentioning "الشيخ" (the scholar) and "المرجع" (the reference).

فوقهم انهم الجوع على الص

Handwritten text in a cursive script, likely a continuation of the previous page, covering the bottom half of the manuscript.

از کتب خطی

وہی خود حکما نے اصولی عقد ہی یعنی شہادۃ الہیہ کو فی السلطہ یعنی ہم اور ہم ان کے انوار کی توفیق سے

هم ان الخوفا والارسل على علم هوام الخبيث  
 عمن ان الخوفا والارسل على علم هوام الخبيث  
 عمن ان الخوفا والارسل على علم هوام الخبيث  
 عمن ان الخوفا والارسل على علم هوام الخبيث

عبدالحق

الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزئاً من الموضوع كما في الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم  
 وحده ويختل من محولات مبادئ البحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل هي اعراضه الذاتية والاعراض  
 التي يقول **لأنها** في الاول جزء من الموضوع بل هي موضوعية بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي  
 تنحصر في تلك الخشبة وبذلك الاعتبار وعلى هذا الوجه عند الخشبة في القسم الثاني قيد الموضوع على ما يظهر  
 كلام القوم لا بيان الاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لكن البحث عنها في العلم بحثاً عن اجزاء الموضوع  
 ولم يلزمنا لزوم الحق من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو  
 انه يجب ان لا يكون الخشبة من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع في  
 جهة نفسها واللازم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يفرض الشيء للشيء لا يرد ان تقدم على الاعراض مثلاً ليس  
 ان الشيء والمرضى مما يرضى ليدن الانسان من حيث يصح وبمرض ولا الحركة والكون مما يعرض للجسم من حيث  
 يقرن ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث اشياء الهمة والمرضى والحركة والكون والكسب والادب  
 لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث فيها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم  
 عن اعراضه الذاتية قيد بالخشبة على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الخشبة بالنظر اليها لا  
 في جميع المبحث هذا المعنى الحكمي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لخواص الموضوع بواسطة  
 هذه الخشبة البتة ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواب ذكر العلوم المختلفة في موضوع واحد  
 بالذات والاعتبار وكما قال القوم في جواب تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك قال القوم في امتناع اتحاد  
 الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوابه بل وقوعه اما الجواب فلانه يصح ان يكون شيئاً واحداً اعراض ذاتية  
 متنوعة ان تختلف في النوع بحيث في علم عن بعضها انواعها وفي علم اخر عن بعضها اخرى فتميز العلمان بالاعراض  
 المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم والاعراض هو سبب المعلومات اعلى من  
 وكما تجد السائل بالحق موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع وتختلف باختلافها كما اعتبر اختلاف العلوم  
 بان يرجع الجميع الى النوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها كما اعتبر اختلاف العلوم  
 باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر اختلاف المحولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار  
 يجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علماً وعن البعض الاخر علماً آخر فيكون علمي تشاركيني في الموضوع  
 متميزين بالمحور واما الخوف فلهذا جعلوا اجسام العالم وهي ابايط موضوع علم الهيئة من حيث  
 الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والخشبة فيها بيان الاعراض الذاتية المبحوث  
 عنها لا اجزاء الموضوع والا لا وقع البحث في العلم في موضوع كل ما اجسام العالم على الاطلاق الا ان  
 البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبيعتها فما علمان مختلفان باختلاف محولات السبل  
 مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف في الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها  
 والعناصر الاربعه وطبيعتها وحركاتها ومواضعها وتعرف الحكمة في صفاتها وتفسيرها وهو من اقسام العلم  
 الطبيعي البحث عن احوال الاجسام من حيث التغيير في الاحوال والاشياء فيها والبحث فيه على بعض  
 من حيث هو لذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الخشبة في الطبيعي مبحث عنها وقد مر بانها قيد العرف

اضاف

عبد

فانتم

منه

يوم

وصف

الان

ما فيها

رضی

二

في  
 العلوم  
 في جميع المسائل

معرض للتقويم  
و موضوع المجلد الأول من جلدو



وهي نظرا ما اولافلان هذا مبني على ما ذكره في الطبيعة من كون الخشبة نارة جزا من الموضوع واخرى بيانها  
بمحدث عنها وقوعت ما فيه وامانا نيا فلانهم لما ولو اعمروا احوال الالهية في الموجودات ووضعوا الحقائق  
انواعا واجناسا وحشواها احوالها من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها خيالية  
احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فحصلوا بهذا الاعتبار على واحد يعرف بالمدركين والشيء  
وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعبر في العلم هو البحث  
عن جميع ما يحيط به الطاقة الالهية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء  
او اشياء متشابهة بحيث عن جميع عوارضه الذاتية وتظهر ولا يخفى انما هي العلوم الا ان هذا ينظر  
في احوال شئ واحد في احوال شئ اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوجد في احوال العلمين مطلق وفي  
الآخر مقيد او يوجد في كل منهما بقيد اخر وتلك الاحوال المحمولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو  
الصالح سببا للتميز وامانا ثانيا فلان من علم الالهية شئ موضوع على اعراض ذاتية متنوعة فكل احد ان يجعل علوا  
متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف في حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى  
غير ذلك فيكون الفقه علما متعدد موضوعا على الكلف فلا ينضبط الا بالحد والافلاك وتحقيق هذه الحاشية  
في كتاب من منطق الشافعي **قوله** وانما قلنا استدلال على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة شئ واحد بان الواو  
الحقيقي الذي لا يشترط في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كما لقدرة بعضها  
افاضيا كما خلق وبعضها سلبيا كما تجرد عن المادة والمنصف بصفات كثيرة يتصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة  
انه لا شئ من تلك الصفات لا يتحقق له بجزء لعدم الجزئية ولا لمباين لا امتناع احتياج الحقيقي في صفاته الى ان ينقل  
وكان ينبغي ان يعرض لهذا ايضا ووجه اما ان يكون كل منها لصف اخر فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات  
التي كل منها مبدأ لصف اخر وهو ما يبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لازمة فثبت عرض ذاتي ووجه  
فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون جزية لما هو لازمة فثبت عرض ذاتي اخر وهو المطلق وبغيره ولا يجوز ان  
يكون ذلك الغير مباينا بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان تتشبه اليه ما يكون لوجه لانه والازم التسلسل في المبادي  
فان قيل يجوز ان تشبه الى العرض الثاني الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فلا يلزم تعدد  
وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم **قلت** الا ان يوسط العرض الثاني الاول ايضا عرض  
ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشئ في نوع  
واحد من الصفات انما هو باختلاف الحان **قوله** ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق ان كان  
لغيره فلو كان لانه السبيل الواحد الحقيقي في حالاته وفيه نظر لانه ان اردنا الاسكال بالامر المنفصل فكل  
اذا يلزم جواز ان يكون الحق البعض الآخر لصف وان اردنا ان يكون من المنفصل والصفة فلا يلزم ان  
احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب نقصان في الذات كيف والحق يتوقف على العلم والقدرة على  
والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما يتحقق بمكان غير منفصل فثبت مجموعا المقتضى  
اعني اثبات عرض ذاتي **قوله** فثبت ان كل واحد يعني سبب ان البحث في هذا العلم والافلاك  
انما هو في احوال الالهية والاعلام تضع الكتاب اي مصادره على قسمين والافلاك التفرقة والموضوع

مقيدة

البرهان

حقائق

طرح

يلزم

انما هو في احوال الالهية والاعلام تضع الكتاب اي مصادره على قسمين والافلاك التفرقة والموضوع

انما هو في احوال الالهية والاعلام تضع الكتاب اي مصادره على قسمين والافلاك التفرقة والموضوع

والموضوع ايضا من الكتاب اي مصادره على قسمين والافلاك التفرقة والموضوع  
المصادر والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الالهية الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديرا  
للاقدم بالذات والشرف وابا بانيا الترجيح والاحتياط في الحكم جعلها متممة وتزينا لركن القياس **قوله** الركن  
الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم المكتوب غلب في الشرح على كتاب **قوله** في المصاحف كما غلب  
في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر يعنى القراءة غلب في العرف العام على المعنى  
من كلامه اذ يعنى المفعول على السنة العباد وهو في هذا المعنى الشد في لفظ الكتاب واظهر فلما جعل في غير  
حيث قيل في الكتاب موافق القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقولة اليها فلما استواتر اللفظ شبهت  
ان القرآن تفسر في كتاب وفي الكلام تعرف القرآن وتبين له على شبهة لان المحقق تعرف في الكتاب ليلزم ذكر الحدود  
في احوال القرآن مصدر يعنى المفعول في كلام الله وغيره على ما توهم البعض لانه يخالف للعرف بعيد عن الفهم وان  
كان صحيحا في اللغة والشيء وان كان لا يلائم فثبوت في ذلك الا انه لا وجه لجعل كلامه عليه من غير الوجوه الصالحة  
عند الكل فلا رآه هذا الوجه من المصنف تحريف التفسير وقال في القرآن وهو ما نقله الينا بين دفتي المصاحف لولا  
ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الامويين على المجموع وعلى جزء منه لانهما لا يخفون عن من حيث انه دليل على  
الحكم وذلك انما لا يجمع في القرآن فاحتملوا ان يحصل صفات كثيرة من الحكم والوجوه الحقيقية كما يكون معجزا لا على  
الرسول صلوات الله عليه في المصاحف منقولة لا بالتواتر فاعتبر في تفسير بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح و  
بعضهم الانزال والاعجاز لان الكتب والنقل السبيل الى الازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبوة  
وبعضهم الانزال والكتب والنقل لان المقصود تفرق القرآن لمن لم يث هذا الوجه ولم يذكر من النبوة  
وم اجماع يعرفونه بالنقل والكتب في المصاحف ولا ينقل عنها في زمانهم فيها بالنسبة اليهم من ائمة اللوازم  
والوجوه دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس في اللوازم النبوة ولا في المصاحف من الاعجاز والاسوة  
او مقدارها اذ ان قيل في قوله يا فاطمة سورة من شدة والكشف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف في تواتر الحضور الاخر  
بذكر عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والا فادب الالهية والنبوة ونسبوا اعتبار  
لم ينقل شئ منها بين دفتي المصنف لانه اسم لهذا المعهود كالمعلوم عند ان من حق الصبيان والقرآن لا  
لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاديث التي هي في الشريعة كما اخبرنا بعضنا في سعة فلا حاجة  
الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقوله بلا شبهة لوصول المقصود بدونها واما التسمية  
فالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر عن كثير من كتب المتقدمين انما نسبت من القرآن الاما تواتر بعض  
آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة اشرار عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انما  
في اوائل السور آية من القرآن اشرلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير  
اخر من السلف وعدم جواز الصلاة بها انما هو شبهة في كونها آية تامة وقبواز تلاوتها الجنب والمخالفين  
انما هو على قصد التتميم والبركة كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم كونه  
من اكثر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث يجوز كونها من القرآن من جهة  
الموضوع الى حيث الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فلوما اشرار المتأخرين على سبب اختلاف بين

لانه لو كان مصدر المصاحف  
القرآن والافلاك التفرقة والموضوع  
لانه لو كان مصدر المصاحف  
القرآن والافلاك التفرقة والموضوع

قوله في المصاحف كما غلب  
في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه  
والقرآن في اللغة مصدر يعنى القراءة  
غلب في العرف العام على المعنى

قوله في المصاحف كما غلب  
في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه  
والقرآن في اللغة مصدر يعنى القراءة  
غلب في العرف العام على المعنى







نظم الدور منوع لان نظم توفى من مفهوم السورة على معرفة القرآن بالحق في شريم اوله وآخره توفى في كلامه  
 منزل قرآنه لان اذ غيره بدليل سور الا في الزبور وهذا احتياج الى قوله بسورة من كل الكلام المنزلة فافهم  
 ونورد الى ثمة اي بيان اقسامه واقواله المتعلقة باعادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في قوله  
 خارج عن ذلك والمراد بالبيان المتعلق باعادة المعاني لا بالمراد بتعلق باعادة الاحكام ولم يمتنع في علمه  
 مستوفى كالمفهوم والعموم والاشترک ولو ذكر لا كالألعاب والبناء والتعريف والتكرير وغير ذلك من مباحث  
 العربية وان تعلق باعادة المعاني لا يقال المراد بتعلق باعادة الكتاب المعنى وهذه نعم الكتاب وغيره لان  
 لفظة الكتاب المبحث الموردة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولذا قيل كان حقها ان توفى في كل كتاب من كتب الله  
 لان نظم الكتاب لما كان متواترا محققا كانت مباحث النظم البقية والعقود فذكر عقيدته  
 اللفظ الاول على المعنى بالوضع لا بالمدنى وضع المعنى واستماله وان كان باعتبار استعماله فهو  
 اثنان وان كان باعتبار دلالة المعنى في الظهور والحقا فهو اثنان والاولى الرابع وجعل في الاسلام هذه اللفظ  
 اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الى اربعة من التفسيرات الثلاث الاول هو صفة لفظ واما الاقسام الخارجية  
 من التفسير الرابع فبعضها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالادلة وبالاقضاء وتارة الاستدلال  
 بالعبارة وبالاشارة والاثبات بالدلالة وبالاقضاء وتارة الوقوف بعناية المعنى والاشارة ودلالة وتارة  
 وذكر في تفسيرها ما هو صفة كائنات بالنظم مقصودا وغير مقصود والثابت بفتح النظم والاثبات زيادة على  
 شرط الصفة فذهب بعضهم الى ان اقسام التفسير الرابع اقسام للمعنى والبولق للنظم وبعضهم الى ان الدلالة و  
 الاقضاء اقسام للمعنى والبولق للنظم وصرح المصنف بان جميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اقسام لفظية وميل الى  
 الاقضاء فاقام التفسير الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقضاء وعدم الالتفات  
 الى العبارات واختلافها من دال بالاشارة وعلى ما ذكر من قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحل قولهم اقسام النظم والمعنى  
 كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا ان النظم الدال على المعنى المقطع بان كونه عربيا مكتوبا في لفظ  
 منقول لا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا مجموع اللفظ والمعنى وكذا لا يحل بتعلق بالعبارة وحده الصفات  
 الراجعة الى اللفظ باعتبار اعادة المعنى فانه اذا قصرت تاديه المعاني بالتركيب حدثت اغراض مختلفة تقتضيه اعتبار  
 كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك  
 قد اقتضت معارضته صار مجزا فالاي صفة النظم باعتبار اعادة المعنى لصفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن  
 لفظا معجزا لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما قيل في تفسير الفاتح او قارن العلم والحوار ان هذا  
 ايضا من اعجاز النظم بانه يحل من المعاني لا اللفظ ككلام اخر مقصود ان يحل من قولهم هو النظم والمعنى جميعا فاعلم ان قولهم  
 النظم هو اللفظ لا يقال النظم على ما فسر المحققون هو ترتيب الالفاظ مرتبة المعاني متسقة الدلالات على ما  
 يتتبعه العقل لا يتواليا في اللفظ وهم بعضهما البعض كمن اتفقا او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل  
 في قولنا من ذكرى حبيب ومنزل نبيك فقام حبيب ذكرى لكن لفظا لا نظما لان قولهم هو النظم والمعنى جميعا فاعلم ان قولهم  
 حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشتك وفوق ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم  
 اي بنظم

هذا هو المعنى الذي هو المراد بالبيان المتعلق باعادة المعاني لا بالمراد بتعلق باعادة الاحكام ولم يمتنع في علمه مستوفى كالمفهوم والعموم والاشترک ولو ذكر لا كالألعاب والبناء والتعريف والتكرير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلق باعادة المعاني لا يقال المراد بتعلق باعادة الكتاب المعنى وهذه نعم الكتاب وغيره لان لفظة الكتاب المبحث الموردة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولذا قيل كان حقها ان توفى في كل كتاب من كتب الله لان نظم الكتاب لما كان متواترا محققا كانت مباحث النظم البقية والعقود فذكر عقيدته

لان كون جميعها في مرتبة واحدة من غير ان يكون كل واحد على ما ينبغي في علم التفسير

ان لا يلاحظ ان المعاني تارة باللفظ والادب باللفظ والادب باللفظ

النظم الاقام المتعلقة بالنظم بان يقع صفة فوادة والالفاظ الواقعة فيه لاصفة للنظم فاعلم ان المعنى  
 بالخاص والعام والمشتك وفوق ذلك عرفنا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ على اللفظ فاعلم ان المعنى  
 على شعره فينقسم الى مجتزئ عن اطلاق لفظ النظم حقيقة في جميع الدلوى في السبك ومنه نظم الشعر واللفظ  
 حقيقة في اللفظ ومنه اللفظ بفتح النظم فاعلم ان النظم رعاية للادب واثارة الى تشبيه الكلمات بالدور  
 قوله بل اعتبر المعنى لان معنى النظم وخصه على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة وهي  
 في استطراد النظم ورخصه لا سقاطا لا تخفى بالوزن وذلك من لا يشتمل على البدع وفوق ذلك كما ذكر  
 غير ما ذكر ولا محتمل للمعاني وقيل من غير اختلال للنظم حتى تبطل بقراءة التفسير اتفاق وقيل من غير تحريك الالفاظ  
 مجزئا فبعد اي وزنها فيقول واما الكلام في ان ركن الشئ كيف لا يكون لان في جميع ما قيل ان كان  
 المعنى قرآنا لم يتم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق هذا على النظم بل على المعاني فلو انزلنا عليه  
 وان لم يكن قرآنا لم يتم عدم وفية قراءة القرآن في الصلاة فلفظ اقسام العبارة العارضة مقام النظم  
 المنقول فحقل النظم مع ما منقول في المصاحف تقديره وان لم يكن حقيقة الاصل قوله مع فاعلم ان المعنى  
 على محبوبة رعاية المعنى دون اللفظ لا دليل له فان قيل فعلى الاول لم يتم في الآية المحبوبة الحقيقة  
 والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم المعنى المعقول مجاز في غيره فلفظ اقسام العبارة العارضة مقام النظم  
 الحكم في الجاز بالبيان او دلالة النص نظر الى ان المعنى هو المعنى على ما سبق في قوله بفتح النظم والاشارة الى ان  
 النفاكية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في النفاكية لا غير قوله حتى لو قرأ آية اشارة الى الجواز  
 الاعتياد والمحاورة على القراءة بالنفاكية يجب والحايف بل بالنظم ايضا فان قيل المتأخر وقت  
 مما انه يجب سجدة السلاوة بالقراءة بالنفاكية في غير النظم من حيث يجب بالنفاكية جعل النظم  
 غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله فافهم فلفظ اقسام العبارة العارضة مقام النظم  
 والمتأخرون بنوا الامر على الاصل في التقييم الكون المقصود ان المعنى قوله كما لا يخفى ان رجوعه الى قوله كما  
 مادون نوع ابن ابي سريته في قوله في الاسلام لان ما قاله في كتاب الله ظاهر حيث وصفنا اثره بالعبارة  
 وعلى ابواليسر من مثله في كلمة لا يفسح لاحدا فانه ابو حنيفة وقد وصفنا اكثر من ثمانية اقسام  
 ولم يأت بدليل في قوله باعتبار وصفه بيان التفسيرات للاربعة اجمالا وفي لفظهم في قوله ثم باعتبار  
 استعماله دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعمال  
 فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى فحقل  
 هو فيه ظاهر اكان اوصفا وفخر الاسلام قدم التفسير باعتبار ظهور المعنى وخفاؤه عن اللفظ على التفسير  
 باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام ليعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول  
 مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانت لفظ اول المعنى ظهورا ووصفا ثم استعمال اللفظ فيه فاللفظ  
 بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند العموم الى الخاص والعام والمشتك والماور لان ان ذكر  
 على معنى واحد فاما على الافراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان  
 فان ترجع البعض على الباقي فهو المماول والآخر هو المشتك والمصنف اسقط المماول من درجة الاعتبار وادرج

هذا هو المعنى الذي هو المراد بالبيان المتعلق باعادة المعاني لا بالمراد بتعلق باعادة الاحكام ولم يمتنع في علمه مستوفى كالمفهوم والعموم والاشترک ولو ذكر لا كالألعاب والبناء والتعريف والتكرير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلق باعادة المعاني لا يقال المراد بتعلق باعادة الكتاب المعنى وهذه نعم الكتاب وغيره لان لفظة الكتاب المبحث الموردة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولذا قيل كان حقها ان توفى في كل كتاب من كتب الله لان نظم الكتاب لما كان متواترا محققا كانت مباحث النظم البقية والعقود فذكر عقيدته

هذا هو المعنى الذي هو المراد بالبيان المتعلق باعادة المعاني لا بالمراد بتعلق باعادة الاحكام ولم يمتنع في علمه مستوفى كالمفهوم والعموم والاشترک ولو ذكر لا كالألعاب والبناء والتعريف والتكرير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلق باعادة المعاني لا يقال المراد بتعلق باعادة الكتاب المعنى وهذه نعم الكتاب وغيره لان لفظة الكتاب المبحث الموردة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولذا قيل كان حقها ان توفى في كل كتاب من كتب الله لان نظم الكتاب لما كان متواترا محققا كانت مباحث النظم البقية والعقود فذكر عقيدته

هذا هو المعنى الذي هو المراد بالبيان المتعلق باعادة المعاني لا بالمراد بتعلق باعادة الاحكام ولم يمتنع في علمه مستوفى كالمفهوم والعموم والاشترک ولو ذكر لا كالألعاب والبناء والتعريف والتكرير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلق باعادة المعاني لا يقال المراد بتعلق باعادة الكتاب المعنى وهذه نعم الكتاب وغيره لان لفظة الكتاب المبحث الموردة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولذا قيل كان حقها ان توفى في كل كتاب من كتب الله لان نظم الكتاب لما كان متواترا محققا كانت مباحث النظم البقية والعقود فذكر عقيدته











هذا المعنى...

لفظ...

اصلا...

و...

الخاص بالاعتبار والحقيق... هذا هو المعنى...

هذا المعنى... الاقتران...

ب...

توقف...

ب...

توقف...

ف...

ب...

ب...

ب...

ب...

ب...

ب...

ب...







وظنا عند جمهور الفقهاء والمفسرين وهو في مذهبنا ان في المنهاج عندنا في سرفه حتى يفيد وجوب العمل  
دون الاعتقاد وحيث قضى العام من الكتاب بخبر الواحد والقبول واستدل على مذهبنا بالتوقيف بانه  
ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها على واضري بيان ان من شئنا ان الاول فلان اعداد الجمع مختلف من غير اولى  
لبعض ولا يكره بكل واحد من المعنيين بالاشمول والاستراق فلو كان للاستراق ما اخرج الله فهو لبعض  
وليس معلوم فيكون محلا واما الثاني فلان يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق اطلاقا فيكون مشترك بين  
الواحد والكثير فقولنا انه يكره عطف على قوله لا فلا في اعداد الجمع فيكون دليلا على ان الاحكام واحدا  
يكون عطف على قوله لا يكره فيكون دليلا على مذهب التوقيف والجواب عن الاول انه محال على العمل اقترانا  
عن ترجيح البعض بلامرجه فلا اجماع وعنى الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستراق والالفاظ انما هي  
تاكيد صريح بذكر اعم العربية وعن الثالث ان الجواز لا يوجب على الاشتراك فيعمل على قطع بانه مقتضى  
الكثير على ان يكون الجمع في الواحد مما اجمع عليه لغة والمراد بالجمع ما يجمع بين صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع  
كاناس وكان ابوسفين وانما رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم ان يوافيه العام القيل بغير بصيرة  
فلما ذاب الموعود ركب وندم وجعل ينعيم من سعور الكسب ثم لما لبس على ان يوافق المؤمنين فم الذين قال لهم  
الناس اي نعم بن سعد ان الناس اي هل مكة قد جمعوا اجبتكم اي لقتاكم **قوله** لانه المتيقن استدلال على  
المذهب الثاني بانه لا يجوز اطلاق اللفظ في المعنى والواحد في اللفظ والتمسك في الجمع هو المتيقن لانه ان اردنا  
فموجب المراد وان اردنا موقوفه من واصل في غير ذلك فموجب على التقديرين بخلاف العمل فانه مشترك اذ  
كان المراد هو البعض والجواب انه انما ثبت اللفظ بترجيح وهو باطل وكوتم فالعموم ربما كان احوط فيكون  
ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله فلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المتكررا ما وعلى كونه الاقل في جميع الكثرة  
ايضا هو الشك في هذا ما اشار اليه دليل الاجماع **قوله** لان العموم استدلال المذهب الثاني بالمعقول والاجماع  
المعقول فلان العموم معنى لا يتحقق الا في المعنى لا في اللفظ فلو كان يوضع اللفظ حكم العادة  
لكثير من المعاني التي يوضع لها اللفظ وبما والحق ان المعنى لا يكره لانه يكون لفظ يدل على معنى بالوضع ثبت  
كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يتغير عن الوضع في صفة الجواز والاشتراك او قد يكون قصورا لروايج  
والعموم انما يتغير في المعنى لا في اللفظ فلو كان على ان هذا الثابت الوضع بالقبول واما الاجماع فلانه  
ثبت من الصحابة وغيرهم الاتباع بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير كبر فان **قوله** فم الذين قال لهم  
**قوله** فتح هذا الباب فودي الى ان لا يثبت اللفظ من مذهبنا بل يكره ان يثبت بالقرآن فان الناقليين **قوله**  
لنا لم نقلوا ان اللفظ الواضح بل قدوة اكثر من مذهبنا والاستحسان **قوله** وقدمنا على الجمع فيها آية اخرى هي قوله تعالى وان  
تجمعوا بين الاقربين عطف على المحليات اس بقوله في ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاقربين كما هو في كتابنا وهو  
سبب مقتضى الى الوطن فلان يكره وطنا بلكا يعني اولى فاعتبر بان هذا لا ينافي ان اللفظ ليس لانه بطريق  
العبارة واجيب بانه قد يفسر في جميع الالات المحسنة والاش من الرضاة واذا المتكلمة فم يبق قطعنا  
فعارضه النعمان **قوله** وان كان بطريق الدلالة فاشد المذهب الثاني ان يكره الاقربين وطنا بلكا يعني ثبت ايضا  
بالعبارة لان قوله وان يجمعوا في معنى شدة معرف بالاضافة لوالدهم اي جمعهم والجمع بين الاقربين هو ان يجمعوا في

مطلوب ما يجمع بين  
واحد والجمع  
واسم الجمع

مطلوب  
قوله فلان على  
عن تقدير كون  
وحيث يكون  
ارضا من شأنه  
ما اشار اليه في

الالفاظ

قوله عطف على  
اي حال كونها  
على المحليات

والفرد المعروف  
بالاذا واللام  
يلزم الاستراق

في النكاح وفي الوطن بلكا يعني **قوله** في مقدار ما يتناوله الايمان لان اوليات الايمان لا يتناول المتوفى عنها  
زوجها الغير طاهر والذين يتوفون اي ازواجه الذين يتوفون لانها اول على المطلقة فتقوله واوليات  
الاحكام باعتبار الجواب عدة الماهل المطلقة بوضع الماهل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار الجواب  
عدة الماهل غير الماهل بربعة الشهر وكثير لا يكون منسوخا **قوله** فم الذين قال لهم فان  
العام يوجب الحكم فيها شيئا ولم يثبت من ذهب الى ان موجبه طئي ومنهم من ذهب الى انه قطعي على ان  
لا يثبت الحكم في الاقربين عن الدليل فيكون الطريق الاول بان كل عام يثبت الحكم في جميع النكاح  
فم كثير من ان العام لا يخلو عنه الا في الاقربين **قوله** فم الذين قال لهم فان الدليل على ان العام يوجب الحكم في جميع النكاح  
وفي الارض حتى صار بمنزلة الماهل انما من عام الا وقد جرح من البعض وكفى بهذا دليلا على الاحكام وهذا الجرح  
احتمال الحاشي الجواز فانه ليس بمتبع في الحاشي لشبهة التخصيص في العام حتى يثبت انما الاحكام في الجواز في  
**قوله** لانه لا يخلو عنه الا في الاقربين لان وجود القرينة انما يوجب ارادة الموصوفه ماضية في توفيق  
الماز تلت **قوله** احتمال القرينة كاف في اقسام الجواز وهو قاطع اذ لا يخلو عنه الا في الاقربين لانما دارا  
ولما كان الماهل عند المصنف ان موجب العام قطعي استدلالا على انما دارا ولا يخلو عنه الا في الاقربين لانما دارا  
نانيا وجاب عن من عكسنا انما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لانه انما يثبت  
اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم في وضع اللفظ فكان لانه قطعي حتى يقوم دليل  
المخصوص كالحاشي فيثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل الجواز واما الثاني فتقريره انه لو كان ارادة بعض  
مسميات العام من غير قرينة لا ترفع الامان من اللفظ لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة  
يحتل الخصم في ملا يستقيم ما يفهمه من العموم وعن الشرع لان عامة قطاعات الشرع عامة  
فلجوز ارادة البعض من غير قرينة لا يوجب من جهة العموم ولا استقامتها اي لا يوجب جميع عبيد  
من قال كل عبيد فهو حر وهذا يؤول الى ان ليس على اسمع وتكليفه محال فان **قوله** لانه لا يخلو عنه  
الديع ما ليس في توسع سقط اعتبار ارادة الباطنة في حقها لفظا العام بالعموم اظاهر كونه باقية  
في حق العلم بل من الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العلم بالعموم اظاهر ما يرفع الامان قلت  
لما كان التكليف حسب الواسع وليس في وسع الوافق على الباطن لم يعتبر ارادة الباطنة في حقها لا على ولا  
عللا واقم السبب الظاهر فم الباطن تيسر او في ما يفهم من العموم اظاهر قطعا وقد يقال ان العلم  
عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر ارادة الباطنة في حق السبع وهو العلم فاول ان لا يثبت في حق الاصل  
لان وهو العلم وفيه نظر لانه لا يتحقق خبر الواحد والقبول ولا عموم اعتبارا في حق السبع احتياط وذلك في العلم وهو  
دون العلم الاصل فاول من السبع فيجوز ان لا يثبت السبع على انما ثبت الاصل واما الثالث  
وهو الجواب عن من عكسنا انما قد ذكره على وجه يستتبع الجواز عن استدلال الناقليين بالتوقيف في عموم  
بانه يكره لواء جمعنا وتقريره ان ان اردنا بامتنان العام التخصيص مطلقا لانه لا يثبت في النكاح بالعموم  
المراد وهو عدم الاجماع انما يثبت من الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يثبت في خصوصه اي لا غير  
ناش عن الدليل كما ان الحاشي قطعي مع احتمال الجواز كذا فيكون العام بكل واحد يعني ليس بمتبع في السبع

قوله ولو كان ارادة البعض

بصيغة

الاجماع

بصيغة







الحضرة  
الحضرة

الوضع



اولاد الشهاب بن عبد الله بن احمد  
عالم مستظرف في الناس والاعمال  
لا تفرغ من اجتهادك في العلم  
فوق الشيخان الصبيان في كل حين  
وذلك انما هو من اجتهادك في العلم  
فوق الشيخان الصبيان في كل حين  
فوق الشيخان الصبيان في كل حين



فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...

لشيء من أفراد العام والكلام في العيس المتناول...  
عدم صلوح العيس المذكور...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...

لأنه...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...

فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...

الشبهين بيان

فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...

يوجب العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...

فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...  
فإن كان في العقد شيء من الغش أو من الغش في العقد...

عنه

أن يكون العام  
أيضا

الاستثناء



فرد لم يستثنى من تطبيق هذا الحكم الا اذا كان له في نفسه شدة الاواحد والاعشنة فوج  
الاواحد والاعشنة الحكم على الاصل بل على الجمع وان كان يتعلق الحكم بالواحد وكان يمتنع عن  
عنه مثل من دفع هذا الحصن فله درهم فلو دخل في حق ودرهما ولو دخل في جماعته واستعاض به  
الدرهم والثالث ان سئل الحكم على واحد بشرط الا يفرده وعدم تعلقه بغيره فله هذا الحصن ولا يفرده  
في واحد فله ولا يفرده الا في الدرهم ولو دخل في جماعته فله حصن واحد متعاضا به في حق الا الواحد  
وسباني فحق في ذلك في الحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثاني شرط ان لا يفرده وفي الثالث شرط ان لا يفرده  
في الجمع مثل الرقاب والنساء وما في معناه من العام التمسك بالجمع مثل الرهط والقوم به اطلاقه على بي عدده  
من التمسك الى ما لا نهاية لم ينعني ان مفهوم جميع الاحاد هو كل واحد من الاحاد ولو كان المراد ان  
الاطلاق يقتضي ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك لانه يكون بينهما جمع غير دال على الاستغراق فلا يوجب  
العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الحكم في الجملة هو في الجملة المعرف واما المنكر فبأن ذكره  
وكذا اسماء الجمع والافعال في الروايات لا يوجب في الروايات على ما صرح به في كتب اللغة فبأن اصل  
المعروف باللام في الجمع واسماؤها جميع الافراد قلت او كثر وان كان بدون اللام فادخل في العشرة كالمعروف  
والعشرة فادخل في العشرة من المسلمين والكنات والافعال فذكر واما التخصيص المعروض للمعروف هو  
بمجموع الامم وعرف التعريف اوله شرط التعريف وعلى التامثل بغير شرط كحيث وضع بدون التعريف لفظ الجمع وان  
هذا الموضع لا يشك انه وضع نوعي فكيف يكون اللفظ باعتبار صحة وانا الحكم في مثل على كونه او كونه فردا  
للافراد المحققة فاصداً والمحققة والمقدرة جميعاً وان بدلول الاستغراق الحقيقة او اعلم من الحقيقة والعرف فالحكم  
فيه طويلاً لا يحتمل المقام **والثاني** لان اقل الجمع ثلثة اختلغا في حق عدم تعلقه بصيغة الجمع فذهب اكثر العلماء والفقهاء  
وانه لا يثبت حتى لو حلق لما يتزوج نساء لا يثبت بتزوج امرأته وذهب بعضهم الى ان ثلثان في حق يثبت بتزوج  
امرأته وتكون ابوجه الاول قوله فان كان له اربعة والمراد ان ثلثان فصاعداً لان الاخيرين ثلثان الام الى اربع  
كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في الموارث والوصايا حتى ان للاثنتين ثلثان في الاضوات وللثنتين ما اوصى لاقرباهما  
الثاني قوله فقد صفت قلوبكم ان قلب كما اوصى لاهل من قلوب ثلثان قوله عليه السلام في الاثنان فما فوقهما  
جماعة ومنه حتى تنسب القوم فيكم من النسب ثم وتذكر الامور الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف  
صريح الواحد والثنى والجمع في غير غير الحكم يستغرق مثل رجلان رجلان وموقع ومما فعلوا وم فعلوا  
وايضاً يجمع في الجمع على الاثنى مثل ما في الدار رجلان رجلان وايضاً يجمع رجلان ثلثة واربعة ولا يصح رجلان اثني  
اللفظ اثنان فبأن في ما تقرر في موضوعه ولا يجمع جاني زيد وعمر والعلمان ولا يجمع العالمون ثم اجابوا عن عسكات  
المخالف لما في الاول فبأنه لا نزاع في ان ثلث في اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقاً ووجوباً والوصية كمن  
لا يعبء وان صيغ الجمع موضوعه للاثنتين فصاعداً بل باعتبار ان ثبت بالدليل ان للاثنتين حكم الجمع اما الاستحقاق فلا يثبت  
علم في قوله فان كانت اثنى يثبت بالافعال يعني الاثنى لابل وام اولاد اثنتين فلهما الثلثان فيكون ترك الاثنى  
حكم الاضوات في استحقاق التمسك مع ان قرابة الاضوة متوسطة كونها قرابة محبة فيكون اربعة لثنتين حكم ابنت  
الثلثين

واجب  
ولو دخل

في قوله لا يثبت حتى لو حلق لما يتزوج نساء

الميراث

ما فوق الاثنى هو الميراث

من صيغة الجمع وايضاً

ايضا

ابنت في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النفي لان قرابتهما قرينة كونها قرابة الجزئية وايضا يعرف بطريق الاستثانة  
من قوله في علمه كمثل مثل حلف الاثنى فانه يدل على ان خط الابن مع الابنة الثلثان فيكون حكمه حكم الاثنى  
كما كان هذا هو ان التصيب يزاد بزيادة العدد في ذلك بقوله فان كانت اربعة لثنتين فلهما الثلثان  
ما تكرر في ذلك **الثاني** ان يعلم ان خط البنات مع الابن مثل خطه كمن من ابن يعلم ان خطها ذكره بدون  
الابن قلت من حيث ان ثبت الواحدة ما تحقت اثلث مع اخ لها جمع اخيهما بطريق الاول واما  
الحج فلا يثبت على الارث لانه لا يكون الاوارث بالقرابة او بالفعل على ان الحج بالاقربى فيثبت بان  
من انصحه كما روي ان ابن عمك قال لعمامتي حين رد الام مني الثلث الى السكينة لا اخوتي قال السكينة فان كان  
له اخوة فلاما السكينة وبسا الاخوان اخوة في ان قوله فقال غنى عنكم كذا لا يستجران اخاهم فيما راوهم وما  
لا يستطيع ان اخفى امر كان قبل وتوارثه النسب واما الوصية فلا يثبت بالقرابة من حيث ان كلاهما  
يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الابن  
محاذ بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيهاً لواحد بالآخر في الغنم والخصر كما يطلق الجمع على الواحد في  
في مثل قوله وان اقل فظنون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد صفة وانما كثر هذا الجواب اعني  
ذكر القوم الذي لا يكون من الشخص الواحد بل يلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنى مثل قلوبها وانفسها وكذا  
المختصة وخوفاً من ان يستحال الجمع بين التشبيح مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجب بان  
المراد بالقلوب الميعول والروايات في بيان ما في قلبه الى جبينه او ترددها فيها انه ذو قلبين واما الجواب  
عن الثالث فهو انه لا يثبت في الجملة على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يفسر على ان الاثنى  
حكم الجمع في الموارث استحقاقاً ووجوباً وفي حكم الاصل في خلاف الامام وتقدم الامام عليها او في باقية السور لها  
وارتفاع ما كان منبئاً في اول الاسلام من سافة واحد او اثنتين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلابة الجماعة  
بها وادراك فضيلة الجماعة بها وذلك لان الغالب من قال ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يوفى الا حكمه دون الثقات  
على ان هذا الدليل على تفرده بما به لا خلاف وانما السيرة في وضع الجمع لا يدل على المطاوعة لليس النزاع في جمع مع ما  
يشق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا اصل في الاثنى بخلاف وان النزاع في صيغة الجمع وضابطة وتداول  
ابن الجواب اعلم ان النزاع في قول رجلين ورجل واحد لا يفي في جمع ولا في ثلثين فلهذا ولا في ثلثين فلهذا  
قلوبكم فانه وما في فعله هذا لا حاجة الى ما ذكره الله جواباً من مثل فعله ومع ذلك يجب ان يعلم ان ثلثين التشبيح  
والجمع على الاشتراك المعنى دون اللفظ لانه موضوع الحكم مع افراد واحد كان افراداً وكثر ومنه ما هو مذكور  
على الاثنى والثلث وما فوق ذلك كما يصدق في فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد  
وضع وايد من ذلك من حيث ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنى والكتفي بهذا الجواز ولم يوضع الحكم  
مع واحد افراسه فاصح لتلاكيه التسع من جملة الاصل لان التسعة بهذه الصيغة هي من جنس واحد وعني غيره على ان  
ذلك الغير في حق الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمثل هذه الصيغة حقيقة ومما ظهر من ذلك ان الفروق  
الواحدة فانه يتعدى بكثرة ويصير من له الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع الفعل والكثرة فدل على ان  
على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الرتبة بمعنى ان جمع الفعل يقتضي بالضرورة الكثرة غير محقق لانه

اعني البتة

مع البتة

دور

مثل

الثنيتين

لفظ

قوله الامام ان اقل الجمع ثلثة

قوله من اثنين ان يثبت

في الجمع الحكم

في الجمع الحكم

في الجمع الحكم

في الجمع الحكم

في الجمع الحكم



























اجب عن الاول بان يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخول تحت الارادة قطعا حيث لا يخفى  
لذلك يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر خصوص الحكم بل قد يكون نفس موضوع السبب  
نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف  
عن السوال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولازم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص  
**قول** في حكم المطلق **قول** في المطلق على تقدير عقيب العام والخاص فلما استبهما اياهما من جهة ان المطلق هو  
الشيء في ذاته لا في عينه في الحقيقة محتمل لخصي كثره في غير محتمل ولا يقيى والمقيد باخره عن الشيوع بوجه  
ما كثره مؤمنة اخرجته عن شيوع المؤمنة وان كانت شائعة في الرقيبات المحتملات وخصيلا النصرة  
اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن هذا الحكم هو  
المقيد الآخر اجب المطلق على اطلاقه والمقيد على تقديره مثل اطلق رجلا واكس رجلا عاريا وان كانا  
موجباً لتقدير الاخر لا انهما من جنس عقدة ولا يقيى رتبة كافر او بالواسطة من اعتق عنه رتبة ولا يقيى  
رتبة كافر فان قيل كافر يستلزم نفي اعتق فانه وهذا اوجب تقييد الجواب الاعتقاد عنه بالمؤمنة حمل  
المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك المقيد وهذا لا يستقيم فيما ذكر  
من المثال لان المقيد انما قيد بالحكمة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلنا نعم معناه تقييد المطلق بذلك المقيد  
ان كان المقيد موجباً فيما يجاب به وان كان متفانياً فمتفانياً وهذا هو الجواب الاعتقاد في نفي الكافة  
وهو المؤمنة وتعلق عن المصدر من حمل المطلق على المقيد تقييده بغيره كما كان هو المذكور في المقيد وغيره  
لان في مقابل اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بغيره لا دليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد  
الرتبة بالسلافة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليفة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى  
بعد وسعي ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اختلفت اما ان  
يكون متفانياً او متبانياً فان كان متفانياً فلا حمل من لا يتفق رتبة ولا يتفق رتبة كافر لان المكان المحيى بان لا يتفق  
اصلاً ولا يخفى ان هذا من العام مع الحمل لا المطلق مع المقيد وان كان متبانياً فاما ان يختلفت حادثة او متحد  
فان اختلفت ككفارة البعني والقفل فلا حمل خلافاً لما في وان اختلفت فاما ان يكون الاطلاق والتقدير  
في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صورة القطر بسبب الراسي مطلقاً في  
اجزاء الحوشني ومقيداً بالسلام في الاخر فلا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة الفاتحة فصلياً فليست ايام  
وقراءة ابن مسعود فليست ايام متباينات لا متباينات لاجتماعها في صورة ان المطلق بوجوب اجزاء غير متباينة كقراءة  
الأمور وبالمقيد بوجوب عدم اجزاء في لغة الامور وبه في هذا المثال ان اشارة الى الجواب بما يقال انكم حملتم  
المطلق وهو كفارة البعني على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القفل والظاهر حيث شرطتم التباين في  
الصوم يعني انما حملناه على مقيد واراد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانما مشهور بانها تباين  
على التباين بخلاف قراءة التي فعدت من ايام اخر متباينات في قضاء رمضان فانها تباينة لا تبايناً على نفس  
وانت في عالم شرط التباين لانه لا يحمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فاما المثال  
المتفق عليه فقولهم في حديث الاعرابي ثم شمرني وبني ابي متباينين **قول** في المطلق ساكت احتجني

وغيرها

في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام

في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام

في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام

من ذهب الى حمل المطلق على المقيد والمقيد وتوعد اختلاف الى دية او جريان الاطلاق والتقدير في السبب  
بان المطلق ساكت عن ذكر المقيد والمقيد باطلاقه فيكون اولى لان الكسوت عدم وجوبه القول بالمقيد  
اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا اطلق الحكم واتى بالحد وهو لا تعارض لان المكان العمل بهما  
لنقطع بان الثاني لو قال او جيت في كفارة القفل اعتقاد رتبة مؤمنة وفي كفارة البعني رتبة كافر  
كانت لم يكن الحكمان متعارضين **قول** لان التقييد فان قلنا **الاجابة** انما تدل على ان السوال والنجس  
عن التقييد والاولى في الغير المذكورة بوجوب التخليط والمساة بطريق الاولى على ان المعنوم من الانية  
ان موجب المساة هو تلك ولا يشأ السوال عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق ساكت  
عن السوال عن المساة عن معنى بهذا المعنى ولا يخفى ضعف الاستدلال لانه في هذا المطلوب  
فان قيل اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قول** وقال ابن عباس هذا لا يقوم على وجهه لانه لا يحمل قول الصبي حجة  
في الفروع فضلاً عن الاصول **قول** وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه في كتاب الله فابهموا ما لا يعلمون  
عن قولهم انما ثبت في الربايب فاطلقوها وعليه انقاد الاجماع من بعدهم كذا في التقييد وقولهم  
بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعاً على اصل الحكم لجواز ان يكون ذلك دليل  
لاح لهم في هذه الصورة **قول** ولان افعال الربايب واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد  
على تقديره عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجراء المقيد وغير المقيد في  
الحمل على المقيد كما بين الدليل اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير ان يحصل المطلق في غير ذلك  
المقيد فان قيل حكم المقيد عليهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم ان المقيد اجيب بانه مقيد بوجوب التقييد  
وقضه وانما جرحه عن رتبة المطلق رفضه ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق **قول** والنهي في المقيد  
يعني ان اطلاقه على المطلق على المقيد بالقبس فاسداً ما اولاً فخلان هذا القبس ليس تعدياً بل هو بل بعدم  
الاصلي وهو عدم اجراء المقيد في صورة التقييد كما في فصل مفهوم الحق لانه وانما ثانياً فخلان شرط العمل  
عدم النهي على ثبوت الحكم في القبس وانتهائه وبهنا المطلق لنفي والى على اجراء المقيد وغيره في غير  
وجوب احدى على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقبس اجراء المقيد ولا عدم اجراء المقيد لان المطلق ساكت  
عن التقييد غير متفرق له لا بالنهي ولا بالانبات فيكون الحمل في حق الوصف فالنهي انما هو لاننا نقول منوع  
بل لا يعلق بالحكم في الحمل سواء وجوب المقيد او لم يوجد ومعنى قوله ان المطلق غير متفرق للصفات لا بالنهي  
ولا بالانبات لانه لا يدل على احدى على احدى بالتعيين هذا ولكن المعنى ان يقول الحق هو وجوب المقيد لا اثر المقيد  
ولان ان النهي المطلق يدل على عدم وجوب المقيد بل على وجوب المطلق اعني ان يكون في نفس المقيد او  
غيره وهذا ينشأ من ان النهي على تقريره في هذه الصورة التقييد لا يلزم عدم اجراء المقيد كما كافر في كفارة البعني  
لان غاية الامر انما يجمع فيما نصان مطلق ومقيد تقدير اولاد لانه للمقيد على عدم الحكم عند عدم التقييد  
الكافة بالنهي المطلق والمؤمنة بالنهي المقيد ولا امتناع في اجماع النهي والقبس في حكم واحد على القول  
المذهب ان اذا اجمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقاً كما مر **قول** المقيد يدل  
على الانبات في المقيد والنهي في غيره فان قلت هذا يخرج في ان النهي ايضا مدلول النص كالانبات

من ذهب الى حمل المطلق على المقيد والمقيد وتوعد اختلاف الى دية او جريان الاطلاق والتقدير في السبب

لا يمكن تقييد المطلق بوجوبه في كل وقت  
اذا كان النهي عن التقييد  
والا لكان النهي عن التقييد  
فالتقييد لا يلزم

في الفروع فضلاً عن الاصول  
انما تدل على ان السوال والنجس  
عن التقييد والاولى في الغير المذكورة بوجوب التخليط والمساة بطريق الاولى على ان المعنوم من الانية

في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام

في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام

في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام

في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام  
في العباد ان يقال ان كان المقيد موجباً في كلام

فقط وهذا ينشأ من ان النهي على تقريره في هذه الصورة التقييد لا يلزم عدم اجراء المقيد كما كافر في كفارة البعني







هذا هو الوجه الثالث والعلاقة...  
والوجه الثاني...  
والوجه الأول...

الوجه الثالث والعلاقة...  
والوجه الثاني...  
والوجه الأول...

هذا هو الوجه الثالث...  
والوجه الثاني...  
والوجه الأول...

الوجه الثالث والعلاقة...  
والوجه الثاني...  
والوجه الأول...

هذا هو الوجه الثالث...  
والوجه الثاني...  
والوجه الأول...

العرف

هذا هو الوجه الثالث...  
والوجه الثاني...  
والوجه الأول...







كونها من جنس واحد

وهذا من كون الكناية في الحقيقة والخيال بينهما فلفظ **أراد بالحقيقة** العبري منها بقرينة جعلها  
 في مقابلة الكناية وتقرير عقيب ذلك بأن الحقيقة والكناية تشتركان في كونها حقيقة وتقريران بالتصريح  
 عدمه لا يقال فإذا أريد به معنى واحد غير معناه ما يلزم الجمع بين الحقيقة والخيال في قولنا لا يوجد  
 الحق الحقيقي والخيال معاً لأننا نقول **المتفق** انهما واحد في الذات وفي الكناية إنما أريد به الحق الحقيقي  
 عنه اللفظ الخيالي وهذا خلاف الخيال في ذاته مستعمل في غير ما وضع له على أنه مراد وقد أريد بالذات أو لا معنى له استعمال  
 اللفظ في غير معناه لئلا يتصل منه اللفظ في زيادة الموضوع له لأن أراد به لا يكون للاستعمال في اللفظ الخيالي  
 المراد تحت اللفظ في قصد من غير تبعية بل كونه مفصلاً بالذات فليس المراد باللفظ الحقيقي والخيال في ذاتها  
 وهو متفق وهذا يدفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له لا يكون لزيادة غير الموضوع له ذكر **فقد** ثم قلنا  
 الحقيقة والخيال في بيان لفظ الحقيقة والخيال معاً فيكون معنى مشترك بينهما في المقيد باللفظين وفي  
 الجملة بالعقلين أو الخياليين وميل المعنى إلى أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثرين دون الاستناد والذات  
 النسبة بالحقيقة والخيال في ذاته دون الحقيقة والخيال إلا أن اتفاق الكلام بينهما موافق لاعتبار في التفسير  
 النسبة فصار إلى أصل أن الحقيقة والعقل هما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثرين دون الاستناد والذات  
 كقولهم **المؤمن** أثبت الله البقاء والصفات والصفات لا تكون زماناً وأراد باللفظ  
 العقل وذلك الغير أثبت الربيع العقل بالصفات والصفات لا تكون زماناً وأراد باللفظ  
 وما في معناه من الصفات والصفات وبأنها على ما هي في ذاتها فاعل عنه عطف أن  
 العقل حاصل له وهو موصوف به سواء قام في الخارج كضرب أو لا كانت وسواء صدر عنه بفتاها أو لا  
 كان فاعله في نفس الأمر ولا في حد ذاته في غرض الحقيقة بما يطابق الواقع ولا اعتقاد جميعاً ولا يطابق شيئاً  
 منها ولا يطابق أحدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قولنا لا يرى  
 الربيع العقل **الهم** إلا أن المراد عقل المتكلم والسامع وقد حذر به عن الفاعل في اللفظ فإن المنسوب إليه  
 في الخيال العقل أيضاً في اللفظ ولو أراد باللفظ على عند المتكلم فيكون العقل حاصله في اعتقاد المتكلم حسب  
 التحقيق لخرج الأقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قولنا لا يرى العقل ربيع علمه بأنه لم  
 ينجح لأنه لم يوصف بالحق لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق كمن لم ينجح من كلامه فصار إلى أصل  
 عند المتكلم عبارة عما يكون العقل عند المتكلم في الظاهر فيشتغل على غير ما هو عليه لفظ الحق المعقول لا المسموع  
 صفه وهو فاعل ثم الضمير ما يرجع إلى الفاعل عند المتكلم باللفظ المذكور فبدل في تعريف الخيال مثل أقول لست  
 على لفظ الحق المعقول لأن فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في ذاته لانه على أنما هو صواب  
 ويخرج مثل الدرر والاقوال الكاذبة لأن الفعل فيها منسوب إلى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا إلى  
 غيره فلا يحتاج إلى قيد الأول ويكون قوله ملابسة احترازاً عن مثل أثبت الله العقل فاعله ليس بحقيقة  
 وهو لا يوجب زماناً لغيره لأن يكون في ملابسة **فصل** في معنى اللفظ في الخيال في ذاته  
 وهي اتصال اللفظ المستعمل في المعنى الموضوع له والاعتقاد في ما ذكره القوم حتى في صفة  
 ابن الحاجب في حقه الشكل والوصف والكون عليه والأول إليه والآخر وادعى ما يعم كون أحدهما في

في الآخر بالخرقة أو العلول وكونها متلازمين في الوجود والعقل والخيال وغير ذلك والمصنف في نسخة تكون  
 والأول والاستعداد والمقابلة والخرقة والحلول والسببية والشروطية والوصفية لأن الحق الحقيقي  
 أن يكون حاصله بالفعل الحقيقي الخيالي في بعض الأزمان أو لا فاعله الأول أن تقدم ذلك الزمان على زمان العقل  
 الحكم باللفظ الخيالي فهو الحق عليه وإن تأخر فهو الأول إليه أو لو كان حاصله في ذلك الزمان أو في جميع  
 الأزمنة لم يكن محيياً بل حقيقة وعلى الثاني أن كان حاصله بالقوة فهو الاستعداد والأول أن لم يكن بينهما لزوم  
 واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وإن كان في زمان يكون له زمان محدد الزمن وهو المقابلة أو متصلاً إلى  
 الخارج وحيث كان أحدهما جزءاً للآخر فهو الخبرية والكلمة والأول أن كان اللزوم صفة للملزم فهو الوصفية  
 الغنى المشابهة والأول لزوم أن يكون أحدهما حاصله في الآخر وهو اللزومية والسببية والسببية  
 أو شرطية وهو الشرطية واللفظية أن هذا أيضاً صفة وتقسيم عرفي لا حقيقة عقلية أو لوجبه أو غير  
 النفي والاثبات بأنه إذا لم يكن اللزوم صفة للملزم فإن كان أحدهما حاصله في الآخر فهو الحمول والأول أن  
 كان سبباً فهو السببية والأول الشرطية وورد اللفظ على الآخر وتسميع في أن الكلام مطلق التقسيم في اللفظ  
**فقد** إذا أطلقت لفظاً على شيء من لفظ في حيث يقصد باللفظ شيء من حيث يحصل منه معنوس  
 ومن حيث وضع لا سمحاً إلا أن اللفظ قد يخفى بنفس المعنوس دون الأفراد والسموع بينهما فيقال لفظاً من زبد وعمر  
 ويكره من الرجل ولا يقال أنه معناه فلما قال على شيء ولم يقل على شيء وأورد به بلفظ التفكير لئلا يتوهم أن  
 المراد من ذلك اللفظ فلا يتناول المحيز مع أنه مقصود باللفظ **فقد** في بعض الأزمان علم أن المعنى الخيالي  
 باعتبار ما كان حصول اللفظ الحقيقي للمحيز في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم في زمان وقوع النسبة  
 وفي الخيال باعتبار ما يؤيد إليه حصوله في الزمان اللاحق وينبغي فيها حصوله في زمان اعتبار الحكم والأول  
 المكان المسموع من أفراد الموضوع لئلا يكون اللفظ في حقيقة الخيال والتقدير بخلافه ويكره من هذا اعتبار حصوله  
 له في جميع الأزمان وهو لا يتبع حصوله في الزمان الحكم أي زمان إتيان النسبة والحكم بالجملة للتحقق بأن الاسم في  
 قلت تمثلاً وعبرت خراجاً وإن صار المسموع في زمان الأخبار تمثلاً وجملاً حقيقة وكذا في مثل أقول لست  
 أموالهم وقت البلوغ هو يوجب أن كان في زمان حقيقة قال الحكم باللام بلفظ قولنا لا نشرب البصر في هذا  
 خراً وأكرم الذين خلقه الله بغيره فانه حقيقة كونه خيراً عند الغير وبغيره عند التحقيق فلذا قيد حصول الحق في  
 بعض الأزمان بلفظ البصر فانه قيد ذلك البعض في الشرط يكون مغاير الزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه أي كان  
 بناء الكلام ووضع على حصول الحق الحقيقي في ذلك الزمان وشرط هذا الكلام على ما قلنا من أن الخيال باعتبار ما كان  
 أو ما يؤيد أن كان في الحكم فالمراد باللفظ نفس اللفظ وبالزمان وقوع النسبة والمعنى أن وضع اللفظ في زمان  
 أن يكون اللفظ الحقيقي حاصله في حال تحقق الحكم في مثل قولنا أموالهم وأخيراً وضع الكلام على أن  
 يكون حقيقة اللفظ حاصله في وقت إتيان الأموال أيهم وصفه بغيره فانه قيد حصول الحق الحقيقي في هذا  
 الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ في زمان حقيقة يجب أن يكون الحصول في زمان سابق لكون الخيال باعتبار ما كان  
 أو لا يكون محيياً باعتبار ما يؤيد وأن كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس اللفظ وبالزمان ما يدل عليه العقل  
 بمرتبته فإذا قلنا يكتب زيد محيياً أو كذب باعتبار ما كان فلفظ حصول الحق الحقيقي ليس أن معنى جوبه محيياً

الموضوع للاستعمال في اللفظ  
 والخيال في استعماله في وضع  
 أيضاً في زيادة

الموت عند الحقيقة  
 الموت عند الحقيقة  
 الموت عند الحقيقة

يقال

قوله

علاقات الخيال

خاتمة

تقسيم

أي اللفظ الذي أطلق

الموت عند الحقيقة

الموت عند الحقيقة

الموت عند الحقيقة

يقال

قوله

علاقات الخيال

علاقات الخيال











اسم رقيقة من باب ضرب شدة  
بالايناء يوزن الازار والقد  
مختار

الاسماء

والجوارح من السباع والطير ذوات الصيد  
وجوارح الانسان اعضاءه التي يكسب بها  
مختار

في الشرع

رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والكيفية المطلقة من غير انزاله الجسدي ورفع القيد بغير  
الطعن المسجل في حقيقته والخلق البعدي عن فعله والسير في استارته فقل ان دفع قيدا كالحاج فان المرأة  
به قد صارت محبوبة لخلق الزوج مقيدة لشرعها على الجوارح والبروز بلا ذنبه والكيفية المطلقة للخلق  
من غير انزاله في الشرع انما هي القوة المحصورة في الكيفية والولاية والشهادة وخلاف ذلك فلا يشترط به  
في الوجود الذي شرع عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المحصورة في الكيفية والولاية  
الشرعية فلو كان كذا في سائر الالفاظ المنقولة لكانت القوة المحصورة في الكيفية والولاية  
مجردا في الوجود كغيرها من وجوه الاول انه من غير انزاله في الشرع حيث السند الفعلي للسبب البعدي كالحق في قول  
نعم ان شرع عنى بغيرها فان كان السبب في معنى الالفاظ المنقولة لكانت القوة المحصورة في الكيفية والولاية  
عنى السبب في معنى الالفاظ المنقولة في الشرع لانه لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان  
الانزال في الشرع غير موقوف على المعاني الاضارعية فلا بد من صدور الالفاظ المنقولة عن الحكم في الحكم  
لأنه على ما في فصل الاقضاء الثاني انه من غير انزاله في الشرع حيث السند الفعلي للسبب البعدي كالحق في قول  
سببه لانه هو الالفاظ المنقولة وكذا الوجه في معنى الالفاظ المنقولة في الشرع لانه لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان  
والقيد في الشرع ولا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان الالفاظ المنقولة في الشرع لانه لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان  
من القيد في الشرع ولا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان الالفاظ المنقولة في الشرع لانه لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان  
وضع الالفاظ وكون اثبات القوة النسب بالاعتاق لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان الالفاظ المنقولة في الشرع لانه لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان  
النسب بالاعتاق الحقيقي من غير انزاله في الشرع حيث السند الفعلي للسبب البعدي كالحق في قول  
فقد جاب عن هذا الالفاظ المنقولة في الشرع حيث السند الفعلي للسبب البعدي كالحق في قول  
على هذا المعنى حقيقة او مما لا يحصل بغيره في الشرع حيث السند الفعلي للسبب البعدي كالحق في قول  
المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلافه اذا كان الالفاظ المنقولة في الشرع حيث السند الفعلي للسبب البعدي كالحق في قول  
الاعتاق بطريق الالفاظ المنقولة في الشرع حيث السند الفعلي للسبب البعدي كالحق في قول  
الطلاق على السبب ولا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان الالفاظ المنقولة في الشرع لانه لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان  
لفظ يجعل مما لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان الالفاظ المنقولة في الشرع لانه لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان  
الذي هو الالفاظ المنقولة في الشرع حيث السند الفعلي للسبب البعدي كالحق في قول  
يعني لا يوجب استعارة الالفاظ المنقولة في الشرع حيث السند الفعلي للسبب البعدي كالحق في قول  
كالاسد في الشيء وان يكون الالفاظ المنقولة في الشرع حيث السند الفعلي للسبب البعدي كالحق في قول  
على ان في الالفاظ المنقولة في الشرع حيث السند الفعلي للسبب البعدي كالحق في قول  
الاعتاق لم يقل ان يكون لولم يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان الالفاظ المنقولة في الشرع لانه لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان  
السبب على السبب كغيره لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان الالفاظ المنقولة في الشرع لانه لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان  
مطلق القيد والملك كغيره لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان الالفاظ المنقولة في الشرع لانه لا يخلو من ثبوت بطريق الاقضاء لان

بشرط خروج وادب  
مختار

الكل اسب الجوارح مختار

وفس يفتي اذ رابع ولا يخلو  
وعتاق الطير الجوارح منها  
مختار

وفس رابع اي جواد  
مختار

معناه الاصغر الادرك بالانقضاء

الاستعارة لا تجزى الا من طرف واحد لا امتناع كونها كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه وفوارث  
في التشبيه عندنا وفي الطرفين ولما قيل ان يكون الاستعارة تمثيلية على التشابه كالاستعارة  
الصحة لغة القوس وبالعكس يحصل المبالغة بالطلاق اسم احد الثابتين على الاخر وجعله هو هو وكون  
الشبه به اقوى من وجه الشبه اني بشرط في بعض اقسام التشبيه على ما تقر في علم البيان وكذا  
اجابة اخرى يعني لو كان يفتي نفسه منك مشهورا بغيره لكانت الاستعارة ولو جاز في علم البيان وكذا  
ليست بقيد ولو قال بعت عبدا وادري منك كذا فان لم يذكر المدة ينقضي بيعا لا مائة العمل بالحقيقة مع  
تقدير شرط الجواز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جسا العمل فلا رتبة فيه وان سماء في  
بعت عبدا منك كعشرة لغيره لكانت الاستعارة لان الالفاظ السبع على الاضافة متعارفة عند العمل  
المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفقا لمتعارفان عليه كذا في الاسرار وقيل ينقضي بيعا صحيحا لغير المدة  
على الجليل الثماني او بغيره فاسد العمل بالحقيقة القاصرة ولا يلزم ان لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ  
السبع المضاف الى المتفق مثل بعت منك منافع هذا العبد شهر ايكاد لا يلزمنا هذا الاشكال ولا لا فعدم  
انقضاء لازم قطعاً نعم اعلم ان في الامثلة المذكورة بريدان ما ذكره واما في الالفاظ السبع على السبب انما يقع  
في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس ببيع والربط سببي لا خصا صفت  
ملك الالفاظ والابلا والظهار والاعتاق سببا لالفاظ الملك اثبات بالطلاق لا خصا صفت بقبول الرخصة  
او بينونة لا تجزى لملك النكاح الابد التام ولا يبيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لا خصا  
بالخلق عن ملك الرتبة واسم السبب انما يطلق على ما هو سبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل  
الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتركا في لازم مشهور هو في احد هما اقوى و  
اعرفا كاطلاق الاسد على الرجل الشبيخ فبهما سببا كالحاج مبان في الهبة وبيع كغيرها لاشتركا في ثبوت  
الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في الالفاظ المنقولة في الشرع حيث السند الفعلي للسبب البعدي كالحق في قول  
اقوى وكذا الاجارة وبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في ثبوت ملك المنفعة وابعادها وهو  
في البيع اقوى فاستعمل احداهما للاف وبعكس ما عرفت من ان الاستعارة انما تجزى من طرف واحد ولا  
يعتق المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل في الاستعارة ان الاستعارة هي اطلاق الالفاظ على اللزوم  
الحارج الذي هو وصفه فكل من يكون مبانيا فليس ليس الاستعارة في الاطلاق على اللزوم بل  
على المبانين لا رادة اللزوم كاطلاق الاسد على الانسان كونه شبيخا واطلاق الهبة على النكاح كونه متباين  
ملكه والعتاق لازم فادرجي صفته كذا نقل عن المعصوق في جواب عن اصل الاعراض بان الاستعارة  
انما تجزى في الجواز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بعينه حتى يرد بالاعتاق  
جنس الثبوت سواء حصل بالظن او غيره فعلى هذا لو قال ان شررت عبدا فمؤخره واداد الملك ملكه هبة او  
ادنا بعتق وعلى ما ذكره المعصوق في هذا الاعراض ما اوردته صاحب الكنى واجاب بان ملك المنفعة عبارة  
عن ملك الانتفاع والوطى وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تعارفا لا حكم تعارفا لا ذاتا فثبت  
في باب النكاح مفصودا وفي ملك اليمين نكاحا ونكاحا انما اعتبرنا الالفاظ لاثبات ملك المنفعة في المعنى فثبت على

ينعقد

كذلك

ان لم يوجه احد الوجهين

ملك المنفعة الثابت بالنكاح



قال الشيخ ابن كوفى المانع  
هذا الكلام المحقق في فصول  
المانع من التفسير



٢٧  
أقرا على نفعه لأن من في السوف  
بطلان الكمال بعد بؤره وأنه كمال  
إنه بالسنه ثم بطلان ذلك  
بالنقص فإن صح

الح

وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق  
بالإتفاق وحاصل الجواب أنه ليس  
قبيل زيد أسد بل من قبيل كمال  
ناطقة

او نطق الحال

الحق شہت بیان



قوله لا ان علمه الاصول بكونه من جنس كذا...  
على خلاف لفظي...  
لم يكن من اجزاء الاسعار...  
سواء كان الاصول...  
حيث حذف الاء...  
في التسمية...  
حكم التسمية...  
التسمية...

لما قيل زيد اسد

قوله لا ان علمه الاصول بكونه من جنس كذا...  
على خلاف لفظي...  
لم يكن من اجزاء الاسعار...  
سواء كان الاصول...  
حيث حذف الاء...  
في التسمية...  
حكم التسمية...  
التسمية...  
قوله لا ان علمه الاصول...  
على خلاف لفظي...  
لم يكن من اجزاء الاسعار...  
سواء كان الاصول...  
حيث حذف الاء...  
في التسمية...  
حكم التسمية...  
التسمية...

ملح

قوله لا ان علمه...

الموضوع له فظا...  
ما وضع له...  
معناه...  
و تربية...  
علاقه...  
موضوع...  
وما اريد...  
هو المعنى...  
اطلاق اسم...  
بمعنى...  
ليس كذلك...  
الاسم...  
ذلك...  
مرجع...  
له...  
يلزم...  
ان الحقيقة...  
الحقيقة...  
استعمال...  
كل منهما...  
دار اللفظ...  
احدهما...  
واما الثاني...  
في المعنى...  
ان يرد...  
ان المعنى...  
ارادة...  
الحقيقة...  
الشرع...  
الموضوع...

لفظ المكان...  
واما زيد...

قوله لا ان علمه...  
قوله لا ان علمه...

اي



1512

دافع الدم

فمنه و هو ان المردية زمان النكاح بعد العرف  
زمانا طويلا مصطفا للكتاب والاشكال

الحمد لله الذي هدانا لهذا



استعمل في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يتعد في بياض النهار اذا قرن بفعل يتعد واستعمال الثاني حجة يجب العمل  
بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من ان ما يدل على ان المعبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت  
طالق يوم اتزوجك او طالق ان التزوج او التكلم لا يتعد وكذا وقع في المصنف الصغير وانما ان التهمة قلت  
هو من شأنيهم حيث يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا  
مثل امرك بربك يوم يقدم زيد فقد انفق على ان المعبر هو ما يتعلق به الطرف لا المضاف اليه حتى لو قدم كيدا لا يكون  
يدا لان كون الامر باليد مما يتعد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بامدة فكيف جعله غير متد قلت  
امتداد الاعراض انما هو مجرد الامتناع كالطرب والحبوس والركوب مما يكون في المرة الثانية شله في الاول  
مما كان وجهه فعمل كالعين المتد في الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاول فلا يتحقق فرد  
الامتناع فان قلت كما ان اليوم طرف للفعل المتعلق به كذلك هو طرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده  
بامتداده وعدمه وعدم امتداده فيجمل على الالاف عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو طرف له  
من حيث المعنى الالاف لم يتعلق به بتقدير في كمال في وقت الشهر في يلزم كون الطرف معيارا له فيوم يقدم  
زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكنى في ذلك وقوع  
الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد جاب بان ظرفية للعامل فعدية للاشياء وحاصلة لفظا ومعنى لا تنصرف  
على المعنى خلاف المضاف اليه فاعتد بالعامل اول عند اختلافها بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف  
من الدليل يقتضي الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الطرف وكونه  
يقضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمد على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت  
يقتضي عدمه كمن من اين يلزم في اليوم مطلق الوقت مثلا ركبوا يوم باتكم العدو واحسنوا الفطن يا يوم  
باتكم الموت وبالفطن مثل انت طالق يوم تصوم قلنا وانت قد يوم تنكشف الشمس قلت انكم  
المذكور انما هو عند الاطلاق والظن في الموانع ولا يتبع في لغة معونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه  
لا امتناع في محل اليوم في الاول على بياض النهار ويوم علم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت  
ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم قلنا او حين تنكشف الشمس فان قيل  
كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعقاق مما لا يمتد مع انه ان اردنا ان الامر محدود  
فهو غير متد في الحال وان اردنا ان يكونا مخيرة ومفوضة وهو متد فكذلك كونها مطلقة وكون العهد مقفيا متد  
قلت اريد في الطلاق والعقاق وقوعها لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او مقفيا بالزمان  
لانه لا يمتد بفعل الوقت بل بامدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او  
يوما او اكثر ثم يتقيد بوقت بالمدد فان قلت ذكر في الجواب مع الصغير ان لو قال امرك بربك اليوم  
وعند قلت السنة قلت ليس مبنيا على ان اليوم مطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بربك يوم  
وفي مثل يستبشع اسم اليوم المبدع خلاف ما اذا قال امرك بربك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستبشع  
ما بازا من الليل **قوله** لانه يرد باظهارها في الحظ من الاجزاء يقال فلان بكل الحظ ان طعامه من اجزاء  
الحظ واكل من الحظ في الحظ يوم اكل من اجزاء الحظ وكونه دون السبق فانه عند

المتقدم

المتقدم

المتقدم

عندما جاز دون شئ دقيق وقيل بحيث به عند مجرد واما حقيقة كل الحظ فتوان يقع الاكل على  
الحظ بان يقع في التيم فيمضيه **قوله** على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلم والعلم  
عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي ياتي غيب اليمين والتمسك على ستة اوجه لان الثاني ايا  
ان لا ينوي شيئا او ينوي التزمع في اليمين او يدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او يدونه او ينوي النذر  
واليمين جميعا في الثلاثة الاول نذرا بالاتفاق والثاني يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاتفاق  
في قول من لا يمتد بقوله ونوى اليمين ايم مع نية النذر ومن غير تعرض له باليمين والاثبات فعند ان يوصف  
الى من يمين وان كان نذرا وعندهما نذرا ويحيى وهما معنيان مختلفان فوجب الاول الوفا بالملتزم و  
القضاء عند الغوث لا الكفارة وموجب الثاني ان يظل على البر والكفارة عند الغوث لا القضاء واللفظ  
حقيق في النذر لانه المفهوم عرفا ولفظا ولا يتوقف على النية بخلاف اليمين فادانها معا جميع بين الحقيقة  
والجواز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغة تكونها موضوعا لذلك يمين بوجوبه الى لازم المتعارف  
يمين لان النذر الجواب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا والجواب للمباح بوجوبه بغيره الذي هو  
مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان الجواب للمباح بوجوبه بغيره الذي هو صوم رجب مثلا والجواب للمباح بوجوبه بغيره الذي هو  
العهدة كخلة ايمانكم اشيء بكم فليعلم بالكتفان سيجد في قوله صلى الله عليه وآله في مائة او الف على نفسه  
يمينا فعلى تقرير المصنف هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة وجوبه الى اثره  
الثابت به لان موجب النذر لزوم النذر الذي هو جازي التزمع في نفسه اذ لا نذر في الواجب بغيره  
فصار النذر في الجواب بواسطة وجوبه الى حكمه وولادة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز بل بتمثيل  
في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزاء المعنى لازمه  
بطريق التقضي والالتزام ولا تميز بذكر مجازا فغيرهم الجواز واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ في  
مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد اولاده فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجواز من لفظ البيت المستعمل  
في معناه وفيهم الشجاعة من لفظ السمسرة في السبع في حصل ان الصيغة حقيقة لا يتوقفها واليمين للام  
لها فلا جمع وفيه نظر كما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز سواردة المعنى الحقيقي والمجازي معا  
لا يكون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف تصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولما عدل المصنف  
في تقرير البحث عن بيان التعمد الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا ارد المصنف الحقيقي للصيغة  
واللازم المتعارف كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وسواء كانت الصيغة مجازا او لا **قوله** ويمكن ان يقال في جواب  
هذا الاشكال ان بعض اهل الاشكال على سبيل امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال التوارد على جواب اليوم  
فانه لا يندفع بهذا التعال كمن هذا الجواب انما هو في اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواها جميعا فقد خفي  
ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى لجمع الالاف فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت  
بنفس الصيغة من غير تأثير لارادة مكانه لم يرد الالاف على ان يمين قلت فلا يتبع الجمع في شئ من الصور لانه لا يخفى  
الحقيقة ثبت باللفظ فلا جرة بارادة ولا تأثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في ظاهر المعنى على  
سبيل التوارد والا فقد تغلب صاحب الكشف في الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة

النذر

المتقدم

والمراد من الجواب في الجواب

المتقدم

المتقدم







بکارت

الحجاز المتعارف

[illegible]

لأن البنية إذا اشتت يظهر اللون من الأضلاع  
 وليس غرضه إنباته استعمله  
 قوله عليه السلام في استعارته له أي استعاره هذا الكلام  
 للتجديد فاعلم على ما ثبت بالكتاب  
 لأن التجميع في

[illegible]

الاسم  
ولده من التور بد البغية في كل توجيد الكلام  
الذي نقه الحب بغيره لالمون البر وديو  
فقط او سوان يقال قوله وهذا المان البر وديو  
لنفس اوي حي قوله وهذا المان البر وديو  
ثم انقضى التبر فبقا أن  
لظلم ان كان

[illegible]







Handwritten text in Arabic script, likely a title or heading, written diagonally across the page.

This image shows a blank, aged, cream-colored page, likely an endpaper or flyleaf of a book. The paper has a slightly textured appearance with some minor discoloration and a vertical crease on the left edge. There is a small dark spot near the bottom left corner.

فانت  
جملہ

لوجود الشرط والبراءة كشرط



ناقصة متفجرة في الافا الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعد الثانية  
تعلق الاجزاية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان  
المعلق بالشرط كالمعجز عند وجود الشرط وفي المعجزتين بالاولى فلا تصادف الثانية  
في الثالث المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنطوقة تنزل عند الاطلاق للترتيب الذي تمت  
به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة بخلاف ما اذا قدم الاجزاية  
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة واحدة اذ كان في اخر الكلام ما يغيره او كما يتوقف الاول  
على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعند تعاقب الكل  
دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفرقة انما هو في ازمته التعليق لاني  
ازمنة التعليق لان الترتيب انما هو في التكلم لاني صيرورة اللفظ تطبيقا وتحقيقا عن عطف  
نحو الناقصة على الكلمة بوجوب تقدير ما في الكلمة كيميلا لنا قصة حتى لو قال هذه طالق لمشا  
وهذه يجب تليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكلام  
الشرط ندكو فجب تقديره في كل من الاجزيتين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان  
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث  
كلمة مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكما ان المقدركا للفظ بخلاف ما اذا ذكره  
بالفاو ثم اذ قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة فانه صريح في تفرقة  
ازمنة الوقوع ويغرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له غرضية  
ان يصير طلاقا بوجود الشرط فلا يتعلق وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق  
الموصوف فكما ان العبرة بحال الوقوع اجتماعا واختراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يجب  
تفرقة ازمته الوقوع بخلاف الفاو ثم واعلم ان تأخير وجه قولها مع عدم الجواب  
عنه لا يخلو عن ميل لارجانه على ما اشير اليه في الاسرار **قوله** فانه قد تم الاجزاية بصلح  
ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو والمفارقة عند عدم استبعاد الاجزاية المطلقة وان يكون  
من تمام كلامه في حقيقته **قوله** ايمن ما خير الاجزاية وتقدمها حيث يقتضي الاول الاختراق والثاني  
الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاها اذ لو كان باذنه نفذت كما هما ولا يبطل ولا يبطل لاعتق  
**قوله** فجعلتموه للترتيب حيث جعلتموه للاعتاق متعاقبا **قوله** لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الواو  
في غرضنا هذا وانما قيد بغير الاسلام لانه جعل الحكم توقف الحكم على رضا كل من المولى والزوجة  
ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاها جميعا **قوله** ولا يجوز ان يتولى الفصول الواحدة  
طرفي الشك فيه خلاف اني يوسف وقيل الخلاف فيما اذا حكم الفصول بكلام واحد اما اذا قال  
زوجت فلانة من فلان وقيلت منه جاز انما قد يتوقف في بعض تلك المسائل مختلف ذكر  
في الجامع الكبير انه لو زوج رجل امته من رجل برضاها في عقد وقيل عن الزوج فصولي  
فاعتق المولى احد بينهما بطل نکاح الامه حتى لا يلحقه الاجازة ويوقف نکاح المعتقة ولو اعتقها معا

سواء كان في تعاقب في التعليق لان قبل ان يشرط  
التعليق بالشرط لا ينفذ في الاخرين  
وحيصل تعليق الاجزاية بعد دفعه لوجود ما  
الشرط على شئ اخر  
تعلقها على شئ اخر  
بوجود الشرط ولا ترتب له حصول تليثا فاصح

بما لا يخفى من انما يصح اذا كان بدون رضاها جميعا  
ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاها جميعا  
ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاها جميعا

فاما

فاجاز الزوج نكاحها او نكاح احد بينهما جاز لانها كانت العقد امتان وحالة الاجازة حرة ان فلا يخفى  
الجمع بين الامه والحره ولو اعتقها متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة هذه  
حرة او موصول بان اعق احد بها وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحها معا واحدة  
بعد الاخرى جاز بكل المعتقة او لا لان الحكم في حرة لا يتغير باعتق الثانية وبطل نكاح الثانية  
باعتق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاح حان في عقدة واحدة واما اذا كانت  
في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امته مولى بطلت واحدة فان  
اعتقت الامتان بطلت النكاحان معا فان طلقا فاجازها جاز لانها لو انشأ العقد واجزا  
حرة الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتق الاولى يصير راد نكاح الثانية  
فانه بسبيل من ذلك وان اجازها جاز نكاح المعتقة الاولى لان حاله الاجازة كماله الانشاء  
نكاح الحرة وبطل نكاح الامه **قوله** بطل اي نكاح هذه الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا  
فان قلت هذا دليل على جعل الواو ملحق الجمع لا للمفارقة فلا دلاله في مثل جاني الرجلان  
المفارقة قلت نعم الا ان في الانشاء ثبوت الحكم معا حتى لو قال اعتقها معا **قوله** اي  
ذلك اي لا وارث له سوى الابن ولا مال له سوى تلك الا عبدا ولو كان له وارث اخر لم يمتنع  
الحكم الا في نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال اخر لم يخرج الا عبدا من الثلث  
يقتضي الكل كالمولى لم يكن في مرض الموت وقد قيد بقساري قيم العبد حتى لو كان قبله الاول الكسر  
مثلا لم يمتنع كماله لا يخرج من الثلث **قوله** لم يبق الثانية محلا ليقوت اي لم يبق محلا ليقوت  
النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب علق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية  
ثم لم يبق الثلث بطل باعتاقها لغوات المحل وانما **قوله** ليتوقف لانهما بقيت طلاقا لان نكاحها بعد  
وسهلا حرة ولا يمتنع من الاول لا بعضه الحاصل ان عندنا في **خبر** رحمه الله بغيره الاول  
الى الرق لانه يجب عليه السعاية المستسعى مكاتب والمكاتب بعد ما بقي عليه درهم وعندنا  
يتغير من بركة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من المالك بعد افاق  
الاخرين لم يبق له الا الثلث الثلث ويجب السعاية في ثلث قيمته ثم التغير انما يورث اذا كان  
متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراجعا مع سكوت **قوله**  
وقد خيل بين الحملين المتعاقبين لولا وان وقعت في موضع خبر المبتدئ والاولى الشرط او نحو ذلك فالرد  
تغير الحكم منها في ذلك التعليق والافا لولا وتغير الحكم منها في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحل الرجوع  
عنا لاول والاضراب واما الزيادة في ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بطلان  
فقدرة في القرارين والواو لا يوجبها ولا تدل عليها **قوله** وانما يجب في اذ لا يتغير الاخر الى الاول  
هذا الحكم في مطلق العطف بالاولى عطف المحل خاتمة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف  
المفردة لا حاجة الى تقدير المبتدئ في الثاني **قوله** لا يتغير بطلانه خلاف الاصل فلا يصح ان لا يعتد  
المفردة **قوله** وبغيره ومثل عطف على قوله بعبثه لا على قوله لا يتغير بطلانه على ما ذكره المصنف

والاخرى متوقفة لانه لا تضيق  
في التوقف واحدها لا يملك الا  
جازة في حلق

تعلق من قبل جعله قول حيث جعلت العطف بالواو بمنزلة

ان يكون من قبل ان لا يتغير بطلانه على ما ذكره المصنف



هذا هو الحق لا يخفى على احد  
 ان الله تعالى قد جعل في كل  
 شيء حكما لا يعلمه الا هو  
 والى الله المرجع في كل  
 شئ لا اله الا هو  
 العليم الغني  
 المتكبر  
 المتعالي

يعرف ما لا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاني زيد وعمرهما لا حاجة الى ان المثل  
 المستند من جاء معنى كل يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعا على انه من عطف المفردات  
 دون الجمل وقد عرفت ذلك في سطر ترتيب الوضوء **قوله** لا انما ابي الزكوة عبادة محضه لا  
 احدا كان الدين ولان المذكي يجعل المال خالصا لله تعالى شره يرضه الى الفقير ليكون كفارة  
 من الله تعالى ولا بد في العبادة المحضة من توبة وعزيمة من عليه الاداء ومن له نيابة عنه  
 باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد قال الله تعالى  
 انه لو لم يكن اهلها لما صحت ايمانها وصلاته وصيامها فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضر  
 يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن سعة النظم والعشر والمخرج لما فيها من  
 معنى الموت **قوله** يمكن اذ لا يولي عنه جهة يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو محض عن الاداء  
 ولا يجوز على الماليات انما تتأخر في التائب **والجواب** انه لا بد في الانابة من اختيار كامل  
 يحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي **قوله** فذليل لما ذكره في الجزاء اي فاما هو جزاء للقدرة  
 وهو هو الجمل فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحة لكونه جبر الا  
 وحدا قلت لا كذلك فان الانسان يتالم بمرور كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم  
 بالشر وبهذا مناسبا لازالة ما تحت المقدور من العبادات ثم انه قد في السان  
 الذي منه صدر جبرية القدر كقطع اليد في السدة الا انه ضم اليه الايلاء المحس كمال الجبر  
 وعمومه جمع الناس فان منهم من لا يضر جبره بالامام باطنا فنقول **قوله** لا تقبلوا منهم شهادته  
 من قبيل لم يشرع لك صدر ذلك وهو المانع لا تقبلوا شهادته وقم في النفس لما فيه من الارهاق  
 ثم التفسير **قوله** ودليل عدم المشاكره في ذلك لكونها جبرية غير متناهية بل لا اله  
 بدليل آخر والكافي في ذلك ان يكون عطف على الجملة الاسمية حتى قوله والذين يرمون  
 الى آخرة وفيه بحث اما اول فلان عطف الجبر على الانشاء والعكس شائع عند اختلاف الاغراض  
 واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب متصل باسم الانشاء جازي في خطاب الجماعة كقوله تعالى  
 ثم عفو ما كنتم من بعد ذلك ان التحيق ان الذين يرمون ليس بمقابل منصوب بفعل محذوف  
 عما هو المختار اي جلد والذين يرمون فهو انشاء عليه مخاطبة بها الاية فالمانع  
 المذكور قائم على ما مر من زيادة العذر عن الاقرار بالابعد ولو سلم ان الذين يرمون  
 مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقية موضع الجبر من تأويل وحرف لما عمن الانشائية كما هو رأي الاكثر  
 وحيث نرى ان عطف على قوله واو اليك هم الفاسقون **قوله** وقرئ هذا انما من لئلا قول الله  
 استثنى من اولئك هم الفاسقون ومن غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة  
 ام لا **قوله** وقد دخل على المعلوم في الحقيقة جواب بشرط محذوف اي ان كان كذلك فاقب  
 فان قيل لا شك في ان العبادة والمعلول به وجود السقود والارادة في مفهومها والعلم يجب ان يكون  
 متناهي للمعلول متقدما عليه في الوجود فكيف تصور اتحادها في الوجود قلت تسامح في ذلك

لمح

مما استحسن  
 عطف الاخبار على الانشاء والعكس  
 شائع عند اختلاف ان غرض

هذا هو الحق لا يخفى على احد  
 ان الله تعالى قد جعل في كل  
 شئ حكما لا يعلمه الا هو  
 والى الله المرجع في كل  
 شئ لا اله الا هو  
 العليم الغني  
 المتكبر  
 المتعالي

مباحث الفاء

نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل لا الفعل واحد والا فاستحقاق يحصل بمجرد وضع الما على كفة وحيث في كل واحد  
 لا يحصل الا بعد شربه بقدر الوجي ولهذا مع ان يقال سقاء فارواه واما نحو قوله تعالى وما دى  
 ربه فقال رب سرياني قد جاء ولتنا فاكثرت جد لنا فذهب صاحب **الكشاف** الى انه في معنى الارادة اي ارادة الله  
 وارادته في التام تحقيق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر وترتبة المعلول  
 بعد العلل فاستعيرت الفاعل والتعقيب والتأخر في الرتبة **قوله** لكن يجزئ ذلك في الوجود بمعنى ان الوجود السبب  
 لحيوته الحقيقية فهو بالاعيان يصير سببا لحيوته الحقيقية لان الرق موت على فالفاء هي المجرى والتأخر  
 بالمعلولية لا بالزمان فبالاشر لا يحصل الملك وبالملك يحصل العلق لان وضع الشيء لا يثبت الملك  
 والاعتقاد لازالته فلا يكون حكما للشيء الا ان وضعه اضافة العلق الى الشيء لكونه موجبا لموجب العلق  
**قوله** فهو حرج في الحقيقة فيقول كانه قال قبلت فوحرر اذا لا علق لا يترتب سببا لا يجاب الا بعد  
 ثبوت القول بخلاف هو حرجا في الحقيقة ان يكون رد لا يجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع  
 بدون الاذن مطلق وضع الفاء متقدمة بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه **قوله** وقد تفرس في العلق  
 ودخل الفاء على الجمل الواردة بعد الاوه والنواحي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها  
 سببا لما قبلها ولما كان الفاء التعقيب والسبب متقدما على السبب لا تتبعها اياه فكيف المصنف تحقيق  
 التعقيب بان ما بعد الفاء عليه باعتبار معلول باعتبار ما قبله الفاء عليه باعتبار المعلول لا باعتبار  
 وذلك ان المعلول هو الحكم السابق على الفاعل لا يشترط ان يكون معلولا في وقتها بل في وقتها  
 كالاجابة بان ثبات العفو كونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء انظر  
 الى تلك العلة الفاعلية وان كانت جبرية ليس لا يشترط علة غائية لا ثبات العفو ولا الامر بالشرع  
 خير الزاد والتقوى ولا الامر بالعبادة تكون العبادة حقيقة مع تعاقبها في مثل فبذلك فالعبادة حق  
 ولا الامر بتكره له واجب واولية الى غير ذلك وانما هو علة غائية لا غاية له ذلك **قوله** انما يكون  
 انما يكون علة لعلية العلة لعلية نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والا قرب ما ذكره ليقوم  
 من انما قد خسر العلق باعتبار انها تدوم فتستراخي عن ابدانهم فان العفو باق بعد الاثبات  
**قوله** اذ في الفاء كانت حجة في حق الحال بخلاف اذ في الفاء وانت حجة فان الواو حال فتفيد ثبوت  
 الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيد للعامل اي كون حصول  
 مضمون العامل مقارنا حصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمون سببا على حصول مضمون العامل  
 للقطع بانه لا دلالة لقولنا آتيني وانت لا على كونه ركبنا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم تحجب  
 تقدم مضمون الحال على العامل كونه قيد او شرطاً وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب  
 الغالب اي كنه حرا وانت مؤد الى الفاء وهي حال مقدرة اي اذ في الفاء مقدر الحرية في حال الاداء  
 او انجمله الحالية فاقبله مقام **جواب** الامر اي اذ في الفاء مقدر حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم  
 الموصوف فاحرية متأخر عن الاداء **قوله** تقع الاول اي في الحال لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغيره  
 الا ان من شرط التبيين الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على اخره واذا اعتبر المتأخر

انما يكون ذلك في معنى الارادة اي ارادة الله  
 في خطاب الاحسان

وهو الملك

العفو مدد استلحق

استثنى

هذا هو الحق لا يخفى على احد  
 ان الله تعالى قد جعل في كل  
 شئ حكما لا يعلمه الا هو  
 والى الله المرجع في كل  
 شئ لا اله الا هو  
 العليم الغني  
 المتكبر  
 المتعالي



في الكلام صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر **قوله** كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق سكت  
شرا قال وانت طالق فان قلت لما جعل شرا بمنزلة السكوت فلا وجه لتقديره الواد وما جعل هذا في حكم  
الغضبة بما قبله فلا وجه لاثبات الشرية في ما تم به الاول اعني المتدبر فيصير كأنه قال طالق من غير عطف  
ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي  
بقي الجمع وهو معنى قوله وشرا الاتصال صورة كافي في معنى العطف واثبات المشاركة في المبتدأ كمالا  
التعليق الشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق  
لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** وانما جعل به حينة رحمه الله التعليق المذكور بغض الانشاء وما ذكره  
غيره من انها مطلق التراخي فيصير في الكلام وهو في اللفظ والحكم جميعا **قوله** دخلت كلمة التراخي في اللفظ  
فيظهر اثرها فيه ايضا فاعلم ان التراخي لا يكون الا في الكلام لا في الفعل متراخيا تقديره انما هو ان السكوت متصل  
حقيقة بحيث يجعل منفصلا ولا وجه للعطف مع الاتصال **قوله** بل لا عارض ما قبله اي جعله في حكم السكوت عنه  
من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انفتح اليه لا صار نفي في الثاني الاول نحو جاني زيد لابل عمر وكذا  
ذكر المحققون فاعلم ان هذا لا يكون معنى التراخي ان الكلام الاول باطل بل ان الاجزاء ربه ما كان لا معنى  
ان يقع وبمعنى ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع  
قوله في تراخي وكذا في الاعراض يلزم منه تلافي لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو  
بل حتى لو لم يكن بل الاعراض بل التغيير صدر بالحكم لم يلزم منه التلافي فوقف اول الكلام على اخره فلزوم  
الثالثة فنرى على انها للاعراض لا للتغيير **قوله** انما لا يقر ارجاء فيجعل التراخي لان التراخي  
من الاعداد يرا دونه في افراد ما اقر به اوله لا في اصله كما **قوله** اوله على الف ليس مع غيره ثم تدارك  
ذلك لا يفرادوا بطله وقال بل مع ذلك الالف الف اخره وذلك بحكم العرف كما يقال سعي سعيون  
بل سعيون يرا دونه عشرة فقط خلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل سعة الف درهم بل الفانوب  
حيث يلزمه الجمع **قوله** خلاف الواد يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه  
من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى الجمل بواسطة وقوع  
الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدم فاعلم المذكور حتى  
كون بمنزلة النسخ بذكر الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت فانت طالق طالق طالق  
فيقع الثلاث بال دخول مرة واحدة وفيه نظر فلا بد من وجوب تقدير الشرط واحتشاع تعليقه  
بالشرط المذكور بعينه **قوله** فخر الاسلام انه لما كان لا بطل الاول واقامة الثاني مقامه كان قد  
اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه  
افراد الثاني بالشرط ليتصل به تغيير واسطة كما **قوله** لا بطل انت طالق طالق طالق ان دخلت الدار فيصير  
كالحلف بينين كما **قوله** لانتم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتسك بعضهم  
بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن لغة اللغوية وقد اجماع على ان شتين عطف على

قوله في تراخي وكذا في الاعراض يلزم منه تلافي لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو بل حتى لو لم يكن بل الاعراض بل التغيير صدر بالحكم لم يلزم منه التلافي فوقف اول الكلام على اخره فلزوم الثالثة فنرى على انها للاعراض لا للتغيير

قوله في تراخي وكذا في الاعراض يلزم منه تلافي لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو بل حتى لو لم يكن بل الاعراض بل التغيير صدر بالحكم لم يلزم منه التلافي فوقف اول الكلام على اخره فلزوم الثالثة فنرى على انها للاعراض لا للتغيير

عطف

عطف مفرد ومفرد ومن غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير شرط ولم يفرق بين ما يحتمل الرجوع  
وبين ما لا يحتمل الا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يحتمل الثاني متعلبا بقصد ابطال الاول لانقول  
انما قصد ابطال المعطوف عليه كالمواحدة لانفس الشرط والتعليق **قوله** لكن الاستدراك في التراخي  
وهو المحققون برفع التوهم الثاني من كلام السابق مثل جاني زيد لكن عمر فاذنوا لهم المحاطب عدم جزم عمر  
ايضا بنسب شرط محاطب ولا يثبت بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيد جانيك ادون عمر فبذلك  
ومنها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفردا فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون  
ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي  
فيكون ما قبلها مثبتا فيكون اختلاف الكلامين سواء كان النفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف  
الكلامين نفيًا واثباتًا من جهة المعنى سواء كانا محققين لفظا نحو جاني زيد لكن عمر فاذنوا لهم المحاطب عدم جزم عمر  
عمر وهاجر **قوله** وهي بخلاف بل ذكرنا انما انما في عطف الجمل نظير بل اي في الوقوع بعد النفي لا في  
كما انما في عطف المفردات نقيضة لحيث يتحقق لا بما بعده الايجاب ولكن بما بعده النفي مكان منطقت  
ان يتوهم انما في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فتفي ذلك التوهم فتفي بل اعراض عن الاول  
كأنه ليس بمذكور في الحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل لا يخبر واحد وليس في لكن  
اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار ان احدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال  
ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان جاني زيد بل عمر واثبت في زيد بكلمة بل  
وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بتقيضه لاجل في حكم المسكوت عنه **قوله**  
لكن عمر وفي كتب الاصول لكنه لعمر وغيره الى العاطف لم يغيره في المثل الثانية تبينها على انه لا فرق في هذا  
بين العاطف وغيره والنفي اعني قول ما كان لي قط يحتمل امر من احدهما كزيد المغير وردا فقراره  
وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا بالقرار الثاني ان لا يكون رد بل نحو لا حي كأنه صار قابلا  
للجحد مقرا به ليعلم ويكون النفي جازا كما اذا قال له على الف درهم ودية والمصنف عدل عن ذلك  
لانه لما صرح بعدم ملكية له في زمان من لازمه لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكره من الجواز  
بل الاحتمال هو انه وان كان يذيد زمانا واستمر ان ملكه لم يكن كما له قط بل لعمر وفيصير قوله  
لكن لعمر بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فصيح موصولا حتى ثبت النفي عن زيد والاثبات  
لعمر ومعنا لا متراخيا لان النفي جينيدي يصير رد الاقرار ولا يثبت ملكية عمر وغيره والاخبار **قوله** وس  
هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارني يدعروا ناله وجد عمر فاقام بكر يدعيه ففرضي القاضي بالدار له شر  
قال بكر ما كانت الدار لي قط كخبر لا يزيد بكلام متصل فصدقه زيدا في الاقرار وكذا في انه لم يكن له  
قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار متى اودعها لي بعد القضاء في هذه الصورة اقالوا  
الدار لزيد وسلك بكر القضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغييره كما انه حكم بما معناه فيثبت  
مجهولها معا اعني نفي الملك عن نفسه وموت الملك لزيد وانما احتج الى اثباتها معا لانه لو حكم بالنفي  
او لا يتحقق القضا ويصير الملك لعمر والمقتضى عليه الاستدراك يكون اقرا على الغير واخبار بان ملكه

مما صحت لكن

الامام

له قيمة الدار لعمر والمقتضى



اللَّهُمَّ

وغيره من الفضائل وضعه الله على أركانها  
غير مضاف كنسوة التي هي من طائفة زود من اللذات  
بين أن كعبه لم يجز أن يكون له من اللذات  
التي هي من طائفة زود من اللذات  
وغيره من الفضائل وضعه الله على أركانها  
غير مضاف كنسوة التي هي من طائفة زود من اللذات  
بين أن كعبه لم يجز أن يكون له من اللذات  
التي هي من طائفة زود من اللذات

Handwritten text in Devanagari script, likely a signature or date, located at the bottom of the page.

ووجوب بالامر واحد لان الاصل فيه الامام

وفاي الطهيم ولو قال فهو بخلافه السلام كان حسن حجة  
تواتر فهو بمنزلة الذي في ارادة الا كما في غير السلام

وحسبهم  
 مودة والنقطع والصلب  
 وكذا انقضاء على العقل الذي اخفى من الصلب  
 في الحناية التي اغلظ كل من علم من لانه  
 واخذ المال يثق ان يحسن  
 اجتمع فيه سبب النفي والقطع ويمكن ان يعالج الخوف  
 لانهم جميع ساقط الاعتبار عند جنابة اخرى  
 ليس عند تغير مفوض اليه في الامام حاكمية



مطالعہ



*(Arabic script)*



[illegible]

Handwritten text in Arabic script, likely a manuscript page. The text is written in a cursive style and appears to be a list or a series of entries. A small red mark or stamp is visible near the bottom left of the page.

الى

الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب ضمها لان على معنى الا ان تقررتموا وحتى تقررتموا اى اذ لم  
يوجد الجائز فقدم الجناح متمدا الى تقدير المهر **قوله** حتى لكافية الى الدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان  
جزءا منه كافي اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزئها في قوله حتى مطلق الفجر واما عند الاطلاق فلا اكثر على ان  
ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة ينتج ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتداءية يقع بعدها  
جملة فعلية واسميه مذكو خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب  
ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه فضلا او اذ هو فلما يجوز اني الرجل حتى يهتد وان يكون الحكم  
هما ينقض شيئا فشيئا حتى ينهي الى المعطوف لكن عسب اعتبار الحكم بالجب الوجود نفسه قد يجوز ان يغفل  
الحكم بالمعطوف واما في قولك ان كل بلى حتى ادم ادى الى الواسطة كما في قولك ان الناس حتى  
الانبياء لا يتبعين العاطفة الى صورة التفسير بل كالتسمكة حتى رأسها بالنصب والاصل على الجائز لان  
العاطفة لا يخرج عن معنى الغاية نظر الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه  
من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل لاصل من العطف المعيارية والمباينة كما في جازيد والمهر  
ومتنع حتى عمر وبالعطف كما يتنع بالجبر ذكره ابن عيشة فان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فيها ونمت المعنى  
فوجبها بالقضية ونمت القضية وهذا معنى لطيف يخرج من مع مراد هذه الكلمة فاعرضه **قوله** وان دخلت  
الافعال حتى الدخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون لغير السببية والمجازاة وقد يكون للعطف المحض  
اى التثريب من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك ان يكون  
ما قبل حتى تحملا للامتداد وضرب المبدء وما بعدها صالحا لاثبات ذلك الامتداد اليه وانقطاعه عنده  
كقولهم تعالى حتى يعطى الجزية فان القتال يحمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكوله تعالى حتى  
تستأمنوا فان المنع من دخول بيت الخيبر يحمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه  
داخل على الفعل نظر الى طاعه اللفظ ومورد الكلام في الفعل منصوب بضمها لان هي داخله حقيقة على الام  
**قوله** والاى وان لم يحمل الصدر الامتداد والآخر الاشياء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني  
اى للفعل الواقع بعد حتى كون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء وصبيه كون مقصودا  
بمنزله الغاية من المعيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة اى الى اوقل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداه فلو حمل  
الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخل الجنة لا يصلح منتهى له بل بالاسلام حينئذ اكثر واغنى ولهذا  
فساد ما قبل من المناسبة من الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجه الجزاء والسبب كما  
ينتهي بوجه اخرى اى انه لو لم يكن حتى لغاية حقيقة حيث احمل الصدر رايه السبب الامتداد والآخر  
اعني السبب لاثبات اليه **قوله** والاى وان لم يصلح الصدر سببا للثاني في محض العطف المحض من غير دلالة  
غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففى الغاية يتوقف البرعى وجود الغاية لتحقيق امتد الفعل  
الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقيق الفعل الذي هو سبب وان تربت  
عليه السبب في العطف يشترط وجود الفعل لتحقيق التثريب والتوقف ذلك في الفروع فلو قال  
عبدى حران لم يهرب حتى تصبح فحتى تصبح لا ان الضرب يحتمل الامتداد ويجوز الامثال وصلى المضروب

او کون مابعد صحتی الی طبع الرضی صریحاً  
 حتی عیسی صریحاً و جوازاً لادله صریحاً  
 فی التخصیص فی غیره لان صریحاً  
 التی جمع مابعد تالی صریحاً  
 علی التبع

سنانا  
 هذا  
 معناه  
 قوله  
 اي السعة والارض  
 راجع الى البقية  
 راجع الى البقية  
 مع انه انقلب  
 ونعمت

22



بعضه حتى لم يلقه عن الضرب قبل الصبح حتى بعد له عدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال  
عدي حمران انك قد غدرتني في السببية دون الغاية لان اخر الكلام اعني التعدية لا تنسب اليها الايمان اليه  
بل هو ادعى الى الايمان فاعلموا بصلوحيته لا سيما اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غايته  
لانها الصدر اليه وانقطاعه به كالصباح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الايمان لا يمكن له امتداد ووضوح  
وما ذكر المصنف اقرب فيما يجمع احتمال الصدر الاستداد والاخر لا سيما لانه متيقن والايمان يصح سببا  
للتعدية لانه احصائي بذكره في الصلح لاحسان المال والتعدية صالحة للزيادة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان المتبادر  
او عده قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأمنوا فانه جعل غايته عدم الدخول وقد يعتبر في نفس  
حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المعنى بالغاية كما في هذه الاشكال فان اليمين هنا العمل دون المنع والتعويل على القرين  
وكذلك ان لم اتك حتى اتعد في عندك فهي للعطف المحض لتعدي الغاية والسببية بالغاية فلما مرر بالمسببية  
والجارية فلان فعل الشخص لا يصح جزاء الفعل اذا جازاة في المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور  
سابقا هو ان حتى عند تعدي الغاية يكون بمعنى كي وهي تعيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة  
من شخص اخر مثل سلمت كي ادخل الجنة وحكي ادخل الجنة على لفظة المعنى للفاعل من الدخول ولا امتناع في  
كون بعض فاعل الشخص سببا لبعض ومنفصلا اليه كاللايمان الى التعدي واذا كان حتى للعطف المحض  
فقبل معنى الواو فلا يقيده الترتيب وظاهر كلامه فخر الاسلام والله ذهب المصنف هنا بمعنى الفاعل المتأخر  
الظاهر من التعقيب والغاية فلو ادعى وتعدي عقيب الايمان من غير تراخ حصل البرزوالا فلا حتى لو لم يأت  
اداني ولم تغد اداني وتعدي والافعال والافعال للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اداني وتعدي  
متراخيا في جميع العمران اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقت مثل ان لم اتك اليوم حتى اتعد  
وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتعد ثم تعدي من بعد غير مترسخ فقد برزوا وادع عليه انه اذا لم يتعد  
الايمان ثم تعدي بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير مترسخ وجوابه ان المراد ثم  
تعدي من بعد ذلك غير مترسخ عن الايمان بان يأتيه وقت اخر فيتعدى عقب الايمان من غير تراخ  
والاشكال انما نشأ من جعل التراخي على التراخي عن الاسان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحديثا لا يوجب  
الى ما قال ان المسألة موضع في الوقت اي ان لم اتك اليوم والمعنى غير مترسخ عن اليوم الا  
ان لفظة اليوم سقط عن قلم النسخ واعلم ان قوله حتى اتعد في اثبات الالف ليس بمنتهى العوار  
حتى اتعد بالجزم مثل فاعلم لانه عطف على الجزم بل هو اي يجب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على كل واحد  
وحرف النفي حتى لا يدخل في خبر النفي لفساد المعنى ويطمان الحكم **قوله** بل اخر عوي يعني لا يوجب حتى في كلام  
العرب يستعمل للعطف من غير اعتبار الغاية بل مرعوبا متنازعا مثل ما زيد حتى عمره ولكن الفقهاء استعملوا  
لمعنى الفاعل المتأخر سببا للغاية والتعقيب كونهما بالتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المعيد في المطلق  
ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن رحمه الله ممن يؤخذ عنه اللغة فكيف يقول سما عا لفظ  
فخر الاسلام صرح في انها استعيرت لمعنى الفاعل وتأوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب  
مثل الفاعل لكيون سواء قلنا في الزيادة وانما لم نجعل متفارقة لما يفيد مطلق الجمع كالواو والي

قوله بل اخر عوي يعني لا يوجب حتى في كلام العرب يستعمل للعطف من غير اعتبار الغاية بل مرعوبا متنازعا مثل ما زيد حتى عمره ولكن الفقهاء استعملوا لمعنى الفاعل المتأخر سببا للغاية والتعقيب كونهما بالتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المعيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن رحمه الله ممن يؤخذ عنه اللغة فكيف يقول سما عا لفظ فخر الاسلام صرح في انها استعيرت لمعنى الفاعل وتأوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاعل لكيون سواء قلنا في الزيادة وانما لم نجعل متفارقة لما يفيد مطلق الجمع كالواو والي

متراخيا في جميع العمران اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقت مثل ان لم اتك اليوم حتى اتعد وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتعد ثم تعدي من بعد غير مترسخ فقد برزوا وادع عليه انه اذا لم يتعد الايمان ثم تعدي بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير مترسخ وجوابه ان المراد ثم تعدي من بعد ذلك غير مترسخ عن الايمان بان يأتيه وقت اخر فيتعدى عقب الايمان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من جعل التراخي على التراخي عن الاسان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحديثا لا يوجب الى ما قال ان المسألة موضع في الوقت اي ان لم اتك اليوم والمعنى غير مترسخ عن اليوم الا ان لفظة اليوم سقط عن قلم النسخ واعلم ان قوله حتى اتعد في اثبات الالف ليس بمنتهى العوار حتى اتعد بالجزم مثل فاعلم لانه عطف على الجزم بل هو اي يجب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على كل واحد وحرف النفي حتى لا يدخل في خبر النفي لفساد المعنى ويطمان الحكم

قوله بل اخر عوي يعني لا يوجب حتى في كلام العرب يستعمل للعطف من غير اعتبار الغاية بل مرعوبا متنازعا مثل ما زيد حتى عمره ولكن الفقهاء استعملوا لمعنى الفاعل المتأخر سببا للغاية والتعقيب كونهما بالتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المعيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن رحمه الله ممن يؤخذ عنه اللغة فكيف يقول سما عا لفظ فخر الاسلام صرح في انها استعيرت لمعنى الفاعل وتأوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاعل لكيون سواء قلنا في الزيادة وانما لم نجعل متفارقة لما يفيد مطلق الجمع كالواو والي

الم

الم الامام العياشي لان الترتيب انساب بالغاية وعند تعدي الحقيقة لا يجرى بالانساب ولا يخفى ان الاستغناء  
معنى الفاعل التعقيب من غير تراخ انبى عين هذا الدليل في الغاية لا تراخي عن المعنى **قوله** البيا  
للاصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايضا له مثل مروت يزيدا فاعلمت مروت بكونه مكان لا بغيره  
ولا استعانة الى طلب المعونة بشي على شي مثل بالقلم كتب ويتوفى الله حجت وقد يقال  
انها راجعة للاصاق بمعنى انك الصفت المحتاجة بالقلم فلكونهما حتى لا تستعانة تدخل على الوسائل  
اذ بها يستعان على المقام صدك الايمان في البيوع فان المقصود الاصل من البيوع هو الاتفعل بالمملوك  
وذلك في البيع والتمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النعم التي لا تنفع بها لذات بل بواسطة  
التوسل بها الى المقام بمنزلة الالات وقرع فخر الاسلام ودخلها في الايمان على كونها للاصاق به  
ان المقصود في الاصاق هو المصنوع والمصنوع بغير بمنزلة الالات فتدخل البيا على الايمان التي هي بمنزلة  
الالات فلو قال بعث هذا العبد بغير من الخطه يكون بعباد الكفر ثمانية في الذمة ما لا يوافق  
فخر الاسلام من الخطه بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راسا للمال والكفر سلما فيه حتى يشترط التاميل وقض الشئ  
المال في المجلس نحو ذلك ولا يخفى الاستبدال في الكفر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز ان يعرف  
في الكفر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الايمان **قوله** لا يخرج الا باذني معناه الاخر وجا بطعنا باذني  
وهو استئذان من غير ان يقدّر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فكون المعنى لا يخرج  
خروج الاخر وجا باذني والتفكير في سياق النفي ثم فاذا اخرج منها بعض بقي ما يده على حكم النفي فيكون  
هذا من قبيل لا اكل الاكل لان المذكور لا من قبيل لا اكل لما يبيح ان الاكل المدلول عليه  
بالفعل ليس بعام ولهذا يجوز منه تخصيصه الا ترى ان قولنا لا اتيك الا اليوم الجمع والاتي  
الا كما يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستغناء لا يفيد  
في الازمان والاحوال ان ما ذكره في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لانه هو مذكور في موضع النفي  
فتم ليس كما ينبغي **قوله** والمناسبة من الاستغناء والغاية فلا حقلان الغاية قصر لامتداد الغاية وبيان  
لانهاية كما ان الاستغناء قصر للمستثنى منه وبيان لانهاية حكمه وايضا كل منها اخرج لبعض ما يتناول  
المصدر **قوله** فلا يخرج بالشك لقابل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج  
وهو ان يكون على حذف الباء الى الابان اكون فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان  
شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشاري في المصوب الى الجواب بان قولنا  
الاخر وجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخر وجا ان اذن لك فانه محل لا يعرف له استعمال واما  
وجوب الاذن لكل ادخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فستفاد من الترخيم  
العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي **قوله** قالوا ان دخلت في السر  
المسح هو المسح بباطن الكتف فاليه الله والمسح محل الفعل والمعتبر في الالة قد راى يحصل بالمقصود  
فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباطن في الحلق صارت شيئا بالالة فلا يشترط استيعابه  
ايضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل وابشأت وصفت الاصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا

تحتل

اي يصير الفعل المصنوع مقصودا والاصاق بالاصاق كالاصاق  
على ان لا يخطأ بالاستعداد من اجازة قوله  
بالتنبيه

قوله بل اخر عوي

قوله بل اخر عوي يعني لا يوجب حتى في كلام العرب يستعمل للعطف من غير اعتبار الغاية بل مرعوبا متنازعا مثل ما زيد حتى عمره ولكن الفقهاء استعملوا لمعنى الفاعل المتأخر سببا للغاية والتعقيب كونهما بالتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المعيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن رحمه الله ممن يؤخذ عنه اللغة فكيف يقول سما عا لفظ فخر الاسلام صرح في انها استعيرت لمعنى الفاعل وتأوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاعل لكيون سواء قلنا في الزيادة وانما لم نجعل متفارقة لما يفيد مطلق الجمع كالواو والي



الاثبات صفة الصاق المحل وسيله اليه فيكون فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس  
وذلك حاصل بعض الراس فيكون البعض مستقدا من هذا الامن الوضع والموقع على نسب الى الثاني  
ولهذا قال جارسا ان المعنى المقصود الصاق الملح بالراس وهذا مثل الاستيعاب وغيره واذا قد  
ظهر ان البعض فاصح الشافعي اعتبارا قل ما يطلق عليه اسم الملح او لا دليل على الزيادة ولا اجمال  
في الآتي وذهب ابو حنيفة رحمه الله عليه الى انه ليس بمركب لخصوله من غير الوجه مع عدم تادى الفرض  
اتفاقا بل المراد بعض مقدار نصارى فقيته النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار ان صيته وهو الربح جاز  
الشافعي بان عدم تادى الفرض بما حصل من غير الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب  
نصارى الخلف مبنيا على خلاف في الشراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التسميم  
مع دخول الباكفة ثبت بالسنة المشهورة فيكفي ضربان ضربته للوجه وضربه للزراعين وبان التسميم  
عن الوجه وفيه الاستيعاب الا انه لا يصح ترك مسخ الراس وعسل الرحلين خفيفا **قوله** لا يتحمل الشرط  
يعني قد يستعمل على في معنى فهم منه كون ما بعد شرطها لما جعلها كقول تعالى يا ايها الذين آمنوا  
بما الله اى بشرط عدم الاشتراك ولا خلاف في انها صفة للباية يقال ما بيناه على كذا وكذا بشرط  
بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع لا لزوم والجزء للزوم بشرط **قوله** في المعاوضات المحضه  
اى الى ما فيه معنى الاستقاط كالبيع والاجارة والكفاح **قوله** وكذا في الطلاق عندنا لان الطلاق على  
المال معاوضه من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحمل معنى الباطل  
عليها يد لاله الحال وعنده للشرط فلا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندنا  
يجب ثلث الالف لان اجزاء المعوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب ثلث لان اجزاء الشرط لا تنقسم على  
اجزاء الشرط وتحقيق ذلك ان ثبتت العوض مع المعوض من باب المعاوضة متى ثبت كل جزء من  
هذا في مقابل كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احد على الآخر بمنزلة المتعاضيين وثبوت الشرط  
والشرط بطريق المعاوضة ضرورة توقف الشرط على الشرط من غير عكس فلو انقسم جزء الشرط على  
اجزاء الشرط لزم تقدم جزء من الشرط على الشرط فلا يتحقق المعاوضة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالالف  
فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباطل للمعاوضة والمقابل فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني  
وقهرني على الالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لانها للمعاوضة بالالف لانه لا يملكها الا في طلاق الفرة بعد  
على المعاوضة كان البديل كله عليها كما لو قالت ان طلقنا طلق الالف ولا فائدة لها في طلاق الفرة بعد  
طلاقها حتى يجعل الالف جزءا لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدة ما في الشرطية اكثر حيث لا يملكها  
بعض الطلاق شيء **قوله** واما ما بين فقد يكون للثنين والبعضين او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء  
الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للبعضين دفعا للاشترار  
وهذا ليس بحد يد لا طباق ايمه اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من ابتداء الغاية  
والى الاثبات الغاية هو المساقاة اطلاقا لا اسم الجوز على الكل اذا الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء واشتهاء  
**قوله** ثبت الى شهر اى مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال **قوله** انت طالق الى شهر ان توى التجيز والتأجيل

المراد

في المحل

قوله بعبارة المشورة لانها خير من الاخرى في الوجه واليد  
لادب على الجواب

فذا  
والله اعلم  
بالحق

فذلك والابق بعد معنى شهر صفة لاجل الى الابتاع اجزا عن الاثبات عند زفر في الحال لان الثاني  
او التوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم بلغ الوصف لان الطلاق لا يتقيد **قوله** شر الغاية  
اختلنا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيها قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من الغاية الى ان لا يتقيد  
الا ابتداء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى النهاية فما كان  
يقع على اول الحد وان توقف في المكان كمن يمتنع الحيا ورة لان النهاية غاية وما كان بعد شيء لم يمتنع غاية  
وفصل ان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او مجرد التكلم ودخول الى ملبها فان كانت غاية قبل التكلم في  
لا تدخل سواها ولها الصدر كالمسك واللبستان للحياط وهذا قالوا ان الغاية اذا كانت قايمة بنفسها  
اى موجودة قبل التكلم غير مقفلة في الوجود الى المعنى لم تدخل لانها قايمة بنفسها فلا يمكن ان تستعمل لغاية  
كمنهم ذهبوا الى انها اذا دخلت لها الصدر دخلت سواها كانت قايمة بنفسها ولا ففي مثله المسك قايمة وللاكل  
الراس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناوله صدر الكلام ام لا فان  
تناوله خافوا ولابد للمنفق دخلت لان ذكرها ليس له الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لا سقاط ما وارجا  
متبقى هي داخله تحت حكم الصدر وان لم يتناوله كما الصيام لا ابتداء وان اية يخرج من الوصال لوجوب  
الانقطاع بالدليل لان الصيام ان كان ما فاعطى صروا كان فاختصا فلا تلة لا فاعيل الفصل اى بحر الوصل  
في رمضان وجواز في غيره **قوله** وان لم يكن مشروطا بوجوب الجمله الاسمية التي مبداها قول صدر الكلام  
وجزها الجمله الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناوله جزاؤها قوله فلهذا لث اى فهو مثل الاول  
في عدم الدخول وقوله في لم الحكم اعتراض الاجزاء ليكون قوله فلهذا لث جزءا بشرط محذوف لان  
المقصود وجها اثبات ان الغاية داخله ولا اثبات انها لم الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي  
ان يكون جزءا قوله ان تناوله هو قوله فيدخل تحت المعنى لا قوله فذكرها لا سقاطا ما وارجا بل هو  
جمله معتبر متينها على علة الحكم فانهم اعلم بعمل المربيعه **قوله** والمؤمنين وليس ما اختاره المصنف  
من التفصيل وفيه نظر من وجوه انه نقل المذهب الضعيف وترى ما هو المختار وهو انه لا يدل على  
الدخول وعلى عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرات الكتاب من قوله الى الجلاء  
قولنا قوله الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المعنى ان القول يكون حقيقة في الدخول  
فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من  
الثان ما ذكره مشرور في مسئلة السكك ودخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الراجح ومختار العقوم  
ان الصدر يتناوله وقد اختلفوا في ذلك لانه لا يدخل **قوله** هي غاية لا سقاطا لما كان المختار عند اكثر الامم  
وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كافي قوله تعالى  
ولا تأكلوا اموالكم الى اموالكم اى مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فدخل واخطا  
في الوجوب فذا بالاحتياط ولان غسل اليد لا يتم بدونه لثابت على الذراع والعضد ولانه صار  
بجمله وقد اذرا النبي صلى الله عليه وسلم لما على مرافقه نصارى ما له وذهب بعضهم الى انه غاية لا سقاطا  
وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليدها فانا اسم المجموع

المصنف

لان

قوله ان كان ما فاعطى صروا كان فاختصا فلا تلة لا فاعيل  
فصل اى بحر الوصل

قوله وان تناوله صدر الكلام ام لا فان  
تناوله خافوا ولابد للمنفق دخلت لان ذكرها ليس له الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لا سقاط ما وارجا

متبقى هي داخله تحت حكم الصدر وان لم يتناوله كما الصيام لا ابتداء وان اية يخرج من الوصال لوجوب  
الانقطاع بالدليل لان الصيام ان كان ما فاعطى صروا كان فاختصا فلا تلة لا فاعيل الفصل اى بحر الوصل

في رمضان وجواز في غيره **قوله** وان لم يكن مشروطا بوجوب الجمله الاسمية التي مبداها قول صدر الكلام  
وجزها الجمله الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناوله جزاؤها قوله فلهذا لث اى فهو مثل الاول

في عدم الدخول وقوله في لم الحكم اعتراض الاجزاء ليكون قوله فلهذا لث جزءا بشرط محذوف لان  
المقصود وجها اثبات ان الغاية داخله ولا اثبات انها لم الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي  
ان يكون جزءا قوله ان تناوله هو قوله فيدخل تحت المعنى لا قوله فذكرها لا سقاطا ما وارجا بل هو  
جمله معتبر متينها على علة الحكم فانهم اعلم بعمل المربيعه **قوله** والمؤمنين وليس ما اختاره المصنف

من التفصيل وفيه نظر من وجوه انه نقل المذهب الضعيف وترى ما هو المختار وهو انه لا يدل على  
الدخول وعلى عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرات الكتاب من قوله الى الجلاء  
قولنا قوله الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المعنى ان القول يكون حقيقة في الدخول  
فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من  
الثان ما ذكره مشرور في مسئلة السكك ودخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الراجح ومختار العقوم  
ان الصدر يتناوله وقد اختلفوا في ذلك لانه لا يدخل **قوله** هي غاية لا سقاطا لما كان المختار عند اكثر الامم  
وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كافي قوله تعالى  
ولا تأكلوا اموالكم الى اموالكم اى مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فدخل واخطا  
في الوجوب فذا بالاحتياط ولان غسل اليد لا يتم بدونه لثابت على الذراع والعضد ولانه صار  
بجمله وقد اذرا النبي صلى الله عليه وسلم لما على مرافقه نصارى ما له وذهب بعضهم الى انه غاية لا سقاطا  
وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليدها فانا اسم المجموع



الى ان كان ذكر الغاية لا سقاطا واما الملة الحكم بها لان الاستدلال حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا  
بقوله فاعلموا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما ذكره المرفق عن حكم الفعل الثاني انه غايته للاسقاط حتى  
يراد متعلق به كانه قيل فاعلموا ايكم مستفيين الى المرافق فخرج عن الاسقاط فتبقى داخل تحت الفعل  
والاول وجه ظهور ان المرافق متعلق بالفعل المذكور ولتقاضى الامام هو ان يكون له بوسى حقا  
بحق وهو انه اذا قرن بالكلام غايته واستغنى عن شرط لا يجزى المطلق شرعا يخرج بالقيود عن الاطلاق  
بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد لا يجزى اليها لا لا يجزى والاسقاط لانها صفة  
فلا يتبين ان القيد مع الفعل مع الغاية نفس واحدة **قول** فان قال على من درج الى عشرة يدخل الاول بناء على  
العرف ولا لاجل لاجل لا بناء على استعمال وجوه اكل بدون الجوز كما ذكر المصنف فانه مغلط من باب اشتباه  
المعروف بالعارض فان الواحد جز من كل ذلك اذا رقت معدودات عشرة مثلا فانه ان الواحد  
الذي هو الاول منها جز من قوة وانما هو جز من المجموع المركب وغير ذلك فان كلاهما واحد وليس بجز من  
الواحد والعشرة لا يترى انه لو قال على من عشرين الى مئتين يدخل العشر ومن مع انها ليست جز من العشرة  
التي فيها ومن المئتين لا يقال مراده ان الواحد جز من العدد الذي قوته كاللذين مثلا وثبت لكل سلم  
حتى اذا ضم اليه عشرة لم يزد من اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الا واحد من الواحد العشر  
وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين قولنا ما بين واحد الى  
عشرة فليشتمل ولا بناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشرة وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور  
بدون الاول فليجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى مئة فانه يقع للثانية وهي لا تتصور  
بدون الاولى فيقع طلاق ضروريته بخلاف انطلق الثانية فانه لا يقع الا واحد ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحد  
ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره وغيره لان النصفان انما هو من وصفي الاول والثاني لا من  
ذاتهما فاقتراع ما هو ثمان لا يوجب ايقاع ما هو اول الا بالترتيب من المعروضين وهذا كما يقال ان يكون  
الاب في الدار يوجب كون الابن فيه ضرورة لان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ان حصة  
لان مطلق الدرهم يتناول العاشر فذكر الغاية ملزمة للوجوب وعندها يدخل الغاية الاول والعاشرة لان  
هذه الغاية غير ما هي بنفسها اذ لا وجود للعاشرة الا بوجود التسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود التسعة  
فلا يكون ما بين ما بين ما بين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعندها لا يدخل شي من الغايتين عملا  
بوجوب اللغة وقد جاء في الاصطلاح في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى  
سبعين يكون بين ستين فخر **قول** ما ذكرنا في المرافق متعلق بالمجموع وحاصله ان الحيا و عدم  
طلب الثمن وعدم الحكم بغيره عند الاطلاق الى التاميد فذكر الغاية يكون للاسقاط لانه لا يدخل في الغاية  
ورمضان في الاجل وعدم الحكم وعندها لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعث الى شربة  
متعلق باجل الثمن وعدل عنه عما عدا الى الا طلب الثمن لكونه نفيا فيحقق التناول اذ ما بينا في قوله انما قيل  
مؤبدا فان المقصود منه الترفية وهو حاصل بادي ما ينطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك بناء على ما وقع في كثر

بمعظم دخول الغاية تحت حكم الغايات كما في قوله في المرافق  
الى ان انما رغبه المذهب الثاني من المذاهب الاربع

وكان قوله فاعلموا وبين العاشرة يكون  
الا ان في قوله فاعلموا وبين العاشرة  
وهذا بمنزلة العاشرة في عشرة

قوله لا بد من الغاية في قوله فاعلموا  
اذ لا يتناول الصدر الغاية فليست

الاصح

منه انما نحل نحل الاسلام وفي الاجال وفي الايمان جميع اجل وبين والصواب وفي الاجال في الايمان في الايمان  
رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل لا لانها في الاجل في الايمان في الايمان  
في الاجال بين قال شمس الاية وفي الاجال والاجازات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التاميد  
وفي تأخير المطالبة وتعليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل الدين لا يدخل في ظاهر الرواية  
بما هو هو لان في حصة الكلام ووجوب الحكم في موضع الغاية شك **قول** في المنظر بان قيل  
المجرى بما قبلها اشتمالا لاني اذ ما نيتا تحقيقا مثل ما في الكوز وازيد في الدار ومثل الصوم في يوم الخميس  
والصلاة في يوم الجمعة او شيئا مثل زيد في نعمة والدار في يد ونحو ذلك **قول** سمعت هذه السنة يقتضي  
اكل لان المنظر صار بمنزلة المفعول به حيث اشتباه الفعل فتقتضي الاستيعاب كالمفعول به بمعنى تعلق  
الفعل بالمجموعة لا بدليل بخلاف صحت في هذه السنة فانه يصعد يصوم ساعة بان صوم الصوم الى الليل ثم  
يفطر لان المنظر قد يكون او سيعطون في انت طالق هذا اخرها لا يصعد في ديانة لا تصاد في انت  
طالق في الغد يصعد قضا ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزا الاول في سبق مع عدم المزامم وبخلاف هذا  
ما روي ابراهيم عن محمد رحمه الله انه لو قال امرت بيدك رمضان او في رمضان فها سواء كذا في الاول  
فقد يكون الامر بك في رمضان وفي الغد كله **قول** تطلق لاجل لان المكان لا يلزم مخصصا للطلاق لا متعلقا  
في مكان دون مكان واذا لم يصح التحصيل لم يصح لان جعل شرط لا يكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في  
دخولك الدار بخلاف المضاف اذ لا يستعمل المحل في الحال فكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار  
اي وقت ولها على وضع المصنف موضع الزمان فانه شايخ اولى استعارة في المقارنة بشيئ بشيئ يقتضي ما بين  
المنظر والمطروق من المقارنة المخصوصة فيصير معنى الشرط ضرورة ان مقارنته بشيئ يقتضي وجوده فيلزم  
تعلق الطلاق بوجوده الدخول ليتنا قبل وفي قوله معنى الشرط اشارته الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق  
بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال لا جنبية انت طالق في كذا وقت وجها لا تطلق كما لو قال  
مع كذا كذا بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجت **قول** فليقتضيه على كونهما الاستعارة  
للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرى بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشقة المتعلقة ببعض المكثات  
دون البعض فتكون انت طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق انشاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم  
بوجود الشرط والآفلا كما علم المتعلق بالمجموع فلا يكون انت طالق في علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت  
طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير معنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ما ثبت في جملة  
معلومات الله لا يقع لم يكن هو المعنى في معلوم الله والاطمئنان لاجل العلم بمعنى المعلوم بل المراد  
ما ثبت في علم الله معنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع المكثات فيصير ان يقع بقوله  
انت طالق في قدرته الله تعالى اجيب بانها بمعنى قدرته فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد  
يستعمل معنى المقدر ومثل قولك عند استغفار الامر شاة قد رة الله تعالى اجيب بانها على حذف المضاف  
اي ان قد رة ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا يصح  
لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولعلهم فقولنا هو في اثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدور رأت

ملاحظ

لما يوجب

منها

بذلك

من ان الغاية  
بمعظم دخول الغاية

ور



واعلم ان كون التقييد بمشيئة الله تعالى قولاً في جبهة يوسف رحمه الله وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة  
الاشتراط اعدام حكمه اذا لم يلق الوفاء فيلزم ان يكون العكس وينبغي ان يكون العكس على  
تقدير التعليق لا على تقدير الاعداد وانه لو قدم مثل انشاء الله انت طالق منع عند من يقول بالعلق  
لعدم حوت الجزاء لا تقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقدير والتأخير وفي شرح المحلى وي  
انه لو قال ان لم يشأ الله فبطل الكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشيئة من لا يظهر مشيئته مثل  
ان شاء المحل وبهذا نكته وهي ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق اليقينية اما على تقدير  
المشيئة فلو جوب وقوع مراده واما على تقدير عدم المشيئة فلو جوب التعليق عليه والحوادث ان لا تسلم ان هذا  
الكلمة للعلق بل لا بطلان وان سلم فلا تسلم لزوم الحكم على تقدير وجوب التعليق عليه وانما يلزم لو كان يمكن  
وقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال فاما التعليق بما يستحيل موهوم وقوع الطلاق لغو وذكر  
في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة انشاء الله وان لم يشأ الله فنتين فان طلقها واحدة  
قبل مضي اليوم تقع فتان لو وقع التعليق عليه معني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة ذلوشا الله الواحدة لطلقات قبل  
مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة انشاء الله وانت طالق فتين ان لم يشأ الله يقع  
شيء اما الواحدة فلا تستأثر بالفتان فلان قوله انت طلق فتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو لم يطل من حيث  
مع لانه لو وقع الطلاق لثبت مشيئة الله لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت  
طالق اليوم فتين انشاء الله وان لم يشأ الله في اليوم فانت طالق طلقا فمضي اليوم ولم يطلها طلعت فتان ولو لم  
يقيد باليوم في اليقين هو الموت حتى لو لم يطلها طلعت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل  
وقد ذكر في المنتقى ان الله تعالى في قوله انت طالق ان لم يشأ الله طلق لا يعلق هذه الممن ابد  
وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا يخالف في ذلك لما اختلف الجواب لاحلاف وضع المسئلة  
ففي سلة المتقي علق الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التليققتن وقد وجد التعليق عليه قبيل الموت ذلوشا الله  
المتليققتن لا وقفا الزوج ففي سلة النوازل علق التليققتن بعدم مشيئة الله تعالى ايها فلا يقعان  
ابدا كما ذكر في المنتقى في سلة ان لم يشأ الله طلاقك والديليل على ما ذكرنا انه عادي النوازل في غير المقيد  
صيغة الطلاق فقال وانت طالق فتين ان لم يشأ الله خير الشرط على معني ان لم يشأ الله فتين خلاص  
المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يقيد حتى يبي التعليق بالفتان مقدم الشرط كما في المقيد فيصرف عدم  
الى ما انصرف اليه المشيئة وهو ان يطلها فتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني بعض اسماء الظروف  
فما علق به مسائل فقيمية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وكي كلمات الشرط واوردها  
من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لعلق مباحث بعضها بعضا  
**قوله** قبل واحدة وقعت للواحدة صفة للواحدة السابقة لان فالظرف على يد اليها واحدة صفة للواحدة  
الثانية لانها فالظرف يكون في المنصفة بالقبليية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت  
الغوي والاف الجملية الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل  
السابقة وليس في وسعها تقديم الثانية بل ايها مقارنا كما اذا قال معا واحدة ثبت من قصده قدر

او ما شاء الله

والملكه

كأنه لا ملك الواحدة لان وقوعه في اثنين  
مطلق بعد مشيئة الواحدة اليوم  
وذكرنا وان لم يطلها قبل مضي اليوم

ما حوت  
اسماء الظروف

ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايها في الحال لان من ضرورة الانشا  
الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فثبت نصيح الكلام وقيد مسائل  
القبليية والبعديية بتغير المدخل بها لانه في المدخل يبايع الجميع لا يتبين الاولي ولهذا يلزمه درهمان  
في مثل له على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب ذنبا  
**قوله** عندى الف للدرهم لانه لا يغير المدخل على الخط كما لو قال انت طالق في ذلك يغير منه الاستحفاظ  
ولا يدل على لزوم في الذمة حتى يكون دنيا لكن لا يبايعه حتى لو قال عندى الف دنيا ثبت **قوله**  
كلمات الشرط طاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى  
انه يجوز وتخليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه **قوله** ان للشرط اى تعليق حصول مفعول جملة  
بمحصل مفعول جملة فقط اى من غير اعتبار ظرفيه ونحوها كما في اذا متى فيدخل في حيزه على خطر الوجود  
اى مشروطين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانشاء الا على تنزيها  
منزلة المشكوك لكن كنه **قوله** يقع في اخر الحياة اى حياة الزوج او الزوجة لانها ما دامتا حيتين  
ممكن ان يطلها فلا يقع التعليق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث وان دخل فلها الميراث حكم الفراق فان  
قبل بعد في الجزية الاخر من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان التعليق بالشرط  
كالمفوض لى الشرط قلنا هو امر حكى فلا يشترط الحقيقة التليق ويكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا  
علق الطلاق بمرجع توجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجرايم ان لم يتصور منه حقيقة التليق فان قيل  
ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التليق ممكن ما لم يثبت والعجز انما يقع بالثبوت وجنونه لا يتصور الوجود  
قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك **قوله**  
واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مفعول ما اضيف اليه فلا يجرم به الفعل ويكون  
استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا امكن كرمية او في الجاهل اذا جازى الجس يد على جند الجس الخ  
ومنه نهي الجس وقت جملته بسمن واقطع وحاص الجس الخدة وللشرط معنى تعليق حصول مفعول  
مفعول ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك  
ربك بالنعى واذا نصرك خصا صيغته اى ان يصبك فقر وسكنة فانه النعي من نفسك بالانزوين ويحكف  
الجمل او كل الجمل وهو الشيم المذاب تعقفا قال الشاعر قد ما مشركا متمولا لا تنجلا متعقفا متدينا  
فالان صرت ككس وقد عدت متمولا متعقفا متدينا اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصر ككس  
مذاب وشارب عفا فية اى بقبية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا جملته  
ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان به دليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه طاهر عند علماء المعاني فان اذا كسر  
ما يستعمل في المشكوك تنزلا لانه منزلة المقطوع لكن كنه ومعنى ههنا التبيية على ان شيم الزمان رة الواجب  
وحط المراتب حتى ان اصابت المرد كانه امر لا يشك فيه ليون الحاطب نفسه على ذلك فيما من مناجاة الكرو  
وعند ابصر من اذا حقيقته في الظروف ايضا فوجله فعليه في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لجره ظرفية  
من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيان على انه بدل من الليل

لا يبايع

مباحث كل الزمان

كما يشترط

عنده واذا كرمية المحصول الى كس  
ويجوز شيمه عند النعمة حاصلة

الظرف

ما حوت







سطق بنفس الكلام ارادوا ولم يرد حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فخرى على لسانه انت طالق او حريق العلق  
او العلق نعم لو اراد في طالق رفع حقيقة القيد بصدق ديانة الاقضية الكفاية كالحاج الى النية او ما يقوم  
مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والرد فيه **قول** ولا استتار رعاي الخ الماراد بالكفاية  
وتصور رعاي البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حدة التقيد الا اذا صرح بنسبة الى الزمان مثل زنت  
او انت زان بخلاف جامع فلا تارة او واقعتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد عالم  
يصرح به فلا يجد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للحجاجة اليه حيث لا سلم  
عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقة امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا  
تعريضا بان الخطاب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكفاية يكون مقوما لموصوف غير ذلك كما تقول سفة  
عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده فولا بذلك الى نفي الاسلام من لؤذي **قول** قالوا  
وكما يثبت الطلاق مثل انت باين انت بنته انت حرام يطلق عليها لفظ الكفاية بطريق المجاز دون الجملة لان حقيقة  
الكفاية ما استتار المراد به وعنده اللفاظ معاينها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من **قول** على لسان كنهها  
شابهت الكفاية من جهة الابهام فيما تنصل به عده الالفاظ وتعمل فيه مثالا للبيان معلوم المراد الا ان محل البينة  
هي الوصلة وهي متنوعة انما تختلف كوصلة النكاح وغيره فاستتار المراد لا في نفسه بل باعتبار ما به المحل الذي  
يظهر اثر البينة فيه واستتار لفظ الكفاية واحتاجت الى البينة ليزول ايهام المحل وتبين البينة عن وصلة  
النكاح ويقع الطلاق بالبيان بموجب الكلام نفسه من غير ان يحمل انت باين كفاية عن انت طالق حتى يلزم  
كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضربا لكلف اذ تقابل ان يقول ان يريد ان يمتنع ما تها للخواصة ظاهرة  
غير مستترة فهذا لا ينافي الكفاية واستتار مراد المكمل بها كما في جميع الكفايات وان اريد ان ما اراد المكمل بها  
ظاهر لا استتار فيه فهو كجفت ولا يمكن الاتصال اليه الا ببيان من جهة المكمل وهم مصرحون بانها من جهة  
المحل مهمة مستترة ولم ينسرد الكفاية الا بما استتار منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يثبت  
ه ارادة الا لازم تحرر الانتغال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المجردة المجاز في غير المعارف كفاية بمجرد  
استتار المراد فلهذا قال المصنف انهم لو فسروا الكفاية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذه الكلف  
ومقرر ان الكفاية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا اذا لم يثبت بل ينتقل منه الى معنى ثان هو المراد  
للمعنى الاول كما يرد بطويل النجا ومعناه الحقيقي ينتقل منه الى ملزومه من طول القامة فيراد بالبيان معناه  
الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطه نية المكمل الى ملزومه الذي هو الطلاق فطلاق المرأة على صفة البينة ولا يكون  
بان بمنزلة انت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه وجعيا وعذا مبني على ان المراد من الكفاية هو الملزوم  
بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق بحقيقة واما على قول من كفى في الكفاية بمجرد جواز ارادة المعنى  
الحقيقي فلا يتأتى ذلك لان الانتقال اللازم من حيث انه لازم جواز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر  
مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم له لان البينة قد تكون من غير وصلة النكاح لا نأقول  
المراد باللازم عننا ما هو المراد بالشيء ورفيقه وقد حصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرفها ودلالة  
حال او نحو ذلك وعنه بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضع له في الكفاية فلا يخفى في انه لا يكون مقصودا ولا

والبيان ليس لان الطلاق مجاز  
ان يكون اطلاقا وجعيا ولا لازم

الكفاية

والبيان ليس لان الطلاق مجاز  
ان يكون اطلاقا وجعيا ولا لازم

والارجح اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طول النجا وكفاية عن طول القامة  
او كثير الرما وكفاية عن كونه مضيقا فلا يوجب ثبوت طول النجا وله او كثرة الرما ومن اين يلزم الطلاق بصفة  
البينة نه وطحا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليل على ان عده الالفاظ ليست بكفايات اذ ليس  
فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معاينها الى شيء اخر فان المراد بها البينة والحكمة والعطف  
لكن سطا وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار **قول** الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينة في الكفايات  
الا في اعتدي واستبرى يملك وانت واحدة فان الواقع به رجعي وظاهر كلامه ان هذه المسئلة كفايات  
تفسير علماء البيان بناء على انه اراد بها معاينها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معاينها  
على البينة بخلاف لفظ باين وحرام وبنته وتبلة وبيان الملزوم ان قوله اعتدي يحمل عدتي الدارهم  
او الدناير ونعم به على عليك وما يعتد من الاقراء والمراد مستترة فاذا نوى ما يعتد من الاقراء ثبت الطلاق  
بطريق الاقتضا ضرورة ان وجوب عدا الاقراء يقتضي سابقة الطلاق فيصحح الامر والضرورة ترتفع باثبات  
واحد رجعي فلا يصحح الى الزايد وفي عدا تبينه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكفاية قد يكون لازما متوقفا  
على ما هو المعتنى في الاقتضا عدا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها  
فلا جهة للاقتضا فوارا دة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يجب  
فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتدا  
ولا يحمل مجازا عن طلق اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقك لانهم يثبتون التوافق في الصيغة  
والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كفاية وما اعتد به ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الأصول  
فهو كفاية على التقديرين لا استتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتدا مجازا بطريق  
الطلاق المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة فائدية  
يتحقق صالحة على ما روي باب المجاز فظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتدا واجيب ان الشرط  
في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالفعل بالارادة والجمرا بالغيب ونحو ذلك والاعتدا بشرط  
بطريق الاصاله مختص باطلاق لا يوجب في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة  
وارتداد الزوج وغيرها وقد تعالى ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقك فاعتدي واعتدي لاني  
طلقك ففي المدخول ثبت الطلاق وتجت العدة وفي غير معاين الطلاق عدا بنية ولا تجب العدة **قول**  
وكذا اي مثل اعتدي استبرى لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من  
الا انه يحمل ان يكون للموطع وطلب الولد وان يكون لتتزوج زوج اخر فاذا نوى ذلك  
ثبت الطلاق اقتضا والمباحث المذكورة في اعتدي اية بهما **قول** وكذا انت واحدة مبروعة  
او منصوبة او موقوفة فيحمل ان يراد انت واحدة في قولك واحدة واحدة في النسيان في الجمال او منفردة  
عندى ليس لي غيرك او تطبيقا واحدة على انها وصفت بالمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق  
بثلاثة اقسام طلاق واحدة ولا دلالة على البينة في الصور الثلاثة فتقع الرجعي ولا يخفى  
عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب كفاية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المدخول

على السبب

بالسبب تحقيق الاتصال من  
جانبه ايضا لاخصا من



كنه كناية باعتبار استار المراد به **قوله التفسير الثالث** للفظ باعتبار رتبة المعنى عنه وخفايته ومرتبة  
 الظهور والخباء باعتبار الظهور والخباء في أربعة أقسام الظاهر والنص والمفسر والحكم وظاهر كلامه  
 مشعر بان المعنى في الظاهر هو المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كون مسوقا للمراد  
 سواء احتمل التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ او لا وفي  
 وفي الحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد قبلوا اللفظ ههنا بما يتأيا  
 اناس اتفقوا ركبهم ونحو الزامية والزامي الآيه والسارق والسارقة الآيه فكون الاربعة اقساما  
 متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الجسدية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتأخرين انها ام  
 متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا وفي النص احتمال التخصيص  
 والتأويل اي احدهما والا فلا يكون شي من خاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجي من كلام المصنف  
 ما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اني بصرح الوضوح دون الظاهر العائد الى الظاهر لان  
 الوضوح فوق الظهور ولا ائنه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والحكم دون الظهور وورد  
 بان سيق الكلام له دال على زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ  
 على معنى شيء آخر غير لازم لا اول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصفت  
 رفعت ونصفت الدالة استخرجت منها بالكلية سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سدد باب  
 التأويل من اولت الشيء بمرئته ورنعتة وهو اعتبار دليل بغير المعنى به الغلب على النص من المعنى الظاهر  
 والتفسير بالغة النص وهو الكشف فيجاء به ككشف لا يشبه فيه وهو القطع بالمراد ولهذا  
 يحرم التفسير بالمراد دون التأويل لانه النص المراد وحمل الكلام على غير الظاهر لا يجوز  
 فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمل احتمالا بعيدا دون المفسر  
 لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد الوضوح حتى سدد احتمال النسخ ايضا كما سدد احتمال  
 التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ الحكم يحتمل في زمن الوجي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلة  
 ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي حكما من حيث فلا ينافي مع ما لم يمنع من التخصيص والتأويل  
 ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في الحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث  
 قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح  
 بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأبيد في دفع  
 احتمال النسخ والاشكاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا  
 للمراد ولم يثبت في المفسر والحكم لانه قد يكون بوجه مختلف كما اذا كان الكلام في نفسه فلا يحتمل  
 التأويل ولا النسخ او لمحة قول او فعل فاعلم لاحتمال التأويل واقتصر به ما يمنع التخصيص والتأويل  
 والتأبيد **قوله** كقولنا تعالى واحل الله البيع وحرم الربا مثال للظاهر والنص وانما رتبة الى ان الكلام  
 الواحد بعبارة كذا ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى اخر فانه ظاهرا في حل البيع وحرم الربا  
 الا انه مسوق للتشريف بفتحها ردا على الكفره الثابتين تمامها ثم اورد مثلا اخر يكون الظاهر

وسوقه لشيء آخر  
 ان  
 في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا  
 انما هو لبيان ان البيع مباح والربا حرام  
 لا لبيان ان البيع حرام والربا مباح

من احكام الشريعة ان الله تعالى لا يفتي في ما لا يلائق ولا يلائق

باعتبار

باعتبار لفظي والنص باعتبار لفظي اخر وهو قوله تعالى فانما حلال لكم من انثاء مشي وثلاثه وربع اي  
 انثاء الطيبات كغيره من هذه العدة وتبين متين وثلاثه لثا اربع اربع فان لفظ انثاء طيباته  
 في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق للاشبات العدة فكون نصا فيه باعتبار قوله مشي وثلاثه  
 وربع واستدل على كونه مسوقا للاشبات العدة بوجوهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية  
 كقوله تعالى واحل لكم ما ورا ذلكم فالحل على قصد فائدة جديدة او لا الا انه يتوقف على كون هذه الآية  
 مشارة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشي معيدين بغيره لم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لا يثبت ذلك  
 كقوله عليه السلام بغيره سواء هو هذا يوافق ما قرره ائمة الحريية من ان الكلام اذا اشتمل على قيدية  
 على مجرد الاثبات والنفي وذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصفة والصفة  
 وقيد الشيء بكونه غير واجب حرازا عن مثل قوله عليه السلام اذ وعين كل حر وعبد الحديث **قوله** النظم  
 الاولان اورد كل من المفسر والحكم مثليين فالمتأكل للحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم والمصنف في كل  
 بها نظر لانه ان شرطه في الحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظه دال على الدوام والتأبيد كما في قوله  
 عليه السلام الحرام ما مضى الى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما  
 وان شرطه ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه قابلا للتبديل ولغيره كما  
 من الامر على التعيين بل يرد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظه يدل عليه وباعتبار محل الكلام فقولنا تعالى  
 فحرم المذنبات كلهم اجمعون ايضا حكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لثباته عن الكذب والغلط وتبين  
 هذا الاعتراض على ائمة اقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وتبين بان المفسر هو قوله  
 الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فحرم المذنبات الا اقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة  
 جمع ظاهري في العموم وبقوله كلهم اجمعون نصا وبقوله اجمعون لقطع احتمال التخصيص نصا مفسرا  
 وقوله فحرم المذنبات لا يحتمل النسخ فكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا ينصو الا في كلام دال على كونه لا ينفك عنه  
 لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفسر فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما لا ينفك عنه وعرض  
 ايضا بان قوله تعالى فحرم الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثلا للمفسر لانه قد استثنى الميس فكون محكما للتخصيص  
 بان الاستثناء منقطع لان الميس من الجن ورد بان لا يصلح في الاستثناء الا اتصال وعدا ليس من الملائكة  
 على سبيل التغليب وهو آيب واسع في الحريية ولهذا ائنا وله الامر في قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا  
 بل الجواب ما قران الاستثناء ليس بتخصيص فانه قيل ان قوله فاعلموا المشركين كانه ايضا لا يحتمل النسخ لان لفظ  
 الوجي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوجي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله سمي  
 محكما لغيره يشتمل الظاهر والنص والمفسر والحكم **قوله** والكل اي الظاهر والنص والمفسر والحكم بوجوب  
 الحكم اي ثبوتها قطعيا وبقينا ومنه البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لاثبات الحكم  
 قطعيا وثبوتها لان الاحتمال وان كان بعيدا عما طاع اليقين ورد بان لا عبرة باحتمال لغيره شيئا عن دليل الحق  
 ان كلا منهما قد ينفك القطع وهو الاصل وقد نفى الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما معضده دليل  
 الا انه بغير التقاطع عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والحكم على الكل لان العلم لا يوضع

الاول المفسر هو مفسر في الدلالة  
 كلهم اجمعون والمثال الاول

لا كذا



من غير الحجة وعلوه من ثلث وربع  
نص في وجوب التقدير على الراجح

والا ترى اولي ولاحق فيه جعنا من الدليلين يحمل الظاهر مثالا على احتمال الآخر الموافق للنص مثالا قوله  
واحل كبر ما ولفظ كبر ظاهري في حق فوق الاربع فيحمل به وقوله عليه السلام المستحى منه تنوعا لكل صلاة  
في مدلوله يحمل التام على انما للتوقيف وقوله المستحى منه تنوعا لوقت كل صلاة مفسر في قوله  
واذا انشأ اي المراد من اللفظ فحفظه باللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول ما ان يدرك المراد  
به بالعقل لا الاول يسمى متكاملا والثاني اما ان يدرك المراد بالتفصيل لا يدرك الا بالاول يسمى محلا  
والثاني متشابهة لا اقسام متباينة بالاختلاف والشكل ما خذ من الشكل كذا اذا دخل في اشكال او كماله  
بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والحمل من اجل الحساب رده الى الجملة واجل الامر به فان قيل شئ  
ان يكون الحق ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ فليس  
الحق بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الحق ما يكون خفا وهو بنفس اللفظ لمر من اول مراتب الخفاء  
مقابل للظاهر **قوله** ان كان الخفاء اي خفا اللفظ فحفظه فيه لمزية له على ما هو ظاهر في المعنى الذي تعلق  
به الحكم ثبت في حقه الحكم كالمطارد فانه سار في كل ما يخرج من حضور الملك وينتقله فله مزية على السارقين  
في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان نقصان في ذلك لا يثبت كالتبشير فانه ناقص  
في معنى السرقة لعدم الخفاء فلهذا لا يقطع **قوله** وهذا اي الحاق باطن الغيبة بالظاهر في الغسل حتى يجب غسل  
الظاهر من في الوضوء حتى لا يجب عليه من العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنبته يدل على الكلفة والمبالغة  
في التطهير وذلك في غسل باطن النهر دون تركه ولان الظاهرة الصغرى اكثر وقواما من الكبرى فهي بالتحقيق  
اليقين وزن المبالغة فيها ارفع واما داخل العين فاصال الما ليه يورث المعنى فالحق بالباطن في الظاهر  
وفعاله من قبل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا لانه مشتبه في حق داخل الغيبة والانت كاية السرقة في الظاهر  
والنباش فكون من قبل الخفاء لا للمشاكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيث والاختلاف  
باق بعد ومحمدة ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن لان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع  
ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الغيبة والانتا ويدونه **قوله** ولا ستعارة عطف على قوله لغرض  
في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قوارير من فضة اي كقوله من فضة وهي مع بياض الفضة وشبهتها في  
صف القوارير وفيه فاضحة فاستعار القوارير لانه يشبهها في الصفاء والشفافية استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة  
مع ان الثار ورة لا يكون الا من الزجاج فاجتات استعارة غريبة بدية **قوله** والجمل هو الخفي المراد من  
اللفظ خفا ولا يدرك الا بالبيان من الجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتشابهة او لاقدام كالمشترك  
او لغيره لفظه كالمعنى والانتقال من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربو **قوله**  
والمتشابهة وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجي ذكره املا للمقطعات في اواخر السور مثل السميت بذلك تسمية للدلالة  
لانها اسما لغيره فيجب ان يقع في الكلام كل منها عن الاخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات حجازا من غير الدلالة  
لان مدلولها لا تتأخر وان الحرف يطلق على الكلمة **قوله** وكما ليدرك الوجه ونحوها مثل العين القدم وقوله في كلام  
والسمع والبصر واللمح والروية بالعين واما انشال ذلك فادل النص على ثبوته على ما علم من القطع بالمتشابهة من قبل الجمل  
معانها الموافقة لما في الشاهد على انه تعالى لتزاحم من الجسمية والجملة وان كان خفا كونه من قبل المتشابهة

يحمل

فيلزم الاختلاف باقية انبساط لا انما يورث  
من صلاته فمقطعة انبساط وقيل بغيره بان  
قوله كيف والاختلاف غير باق سند لقوله لا  
ان معلوم شرعا ولا يخفى انه لا يندفع بما يجوز المذكور  
والحق ان عدلية السرقة من امثلة الخفاء ليس بظاهر  
بل ان يحتمل المشكل

في معنى السرقة لعدم الخفاء فلهذا لا يقطع  
قوله وهذا اي الحاق باطن الغيبة بالظاهر في الغسل حتى يجب غسل  
الظاهر من في الوضوء حتى لا يجب عليه من العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنبته يدل على الكلفة والمبالغة  
في التطهير وذلك في غسل باطن النهر دون تركه ولان الظاهرة الصغرى اكثر وقواما من الكبرى فهي بالتحقيق  
اليقين وزن المبالغة فيها ارفع واما داخل العين فاصال الما ليه يورث المعنى فالحق بالباطن في الظاهر  
وفعاله من قبل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا لانه مشتبه في حق داخل الغيبة والانت كاية السرقة في الظاهر  
والنباش فكون من قبل الخفاء لا للمشاكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيث والاختلاف  
باق بعد ومحمدة ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن لان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع  
ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الغيبة والانتا ويدونه **قوله** ولا ستعارة عطف على قوله لغرض  
في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قوارير من فضة اي كقوله من فضة وهي مع بياض الفضة وشبهتها في  
صف القوارير وفيه فاضحة فاستعار القوارير لانه يشبهها في الصفاء والشفافية استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة  
مع ان الثار ورة لا يكون الا من الزجاج فاجتات استعارة غريبة بدية **قوله** والجمل هو الخفي المراد من  
اللفظ خفا ولا يدرك الا بالبيان من الجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتشابهة او لاقدام كالمشترك  
او لغيره لفظه كالمعنى والانتقال من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربو **قوله**  
والمتشابهة وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجي ذكره املا للمقطعات في اواخر السور مثل السميت بذلك تسمية للدلالة  
لانها اسما لغيره فيجب ان يقع في الكلام كل منها عن الاخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات حجازا من غير الدلالة  
لان مدلولها لا تتأخر وان الحرف يطلق على الكلمة **قوله** وكما ليدرك الوجه ونحوها مثل العين القدم وقوله في كلام  
والسمع والبصر واللمح والروية بالعين واما انشال ذلك فادل النص على ثبوته على ما علم من القطع بالمتشابهة من قبل الجمل  
معانها الموافقة لما في الشاهد على انه تعالى لتزاحم من الجسمية والجملة وان كان خفا كونه من قبل المتشابهة

قوله اي مع  
ان كانت تامة لانا قصه حبر

قوله اي مع  
اصالة كبره في المنع عند الحاجة

الظاهر

المتعلق بقوله بالمتشابهة

يعتقد

وانما جعله حجازا لانه في الراجح  
يحمل في الوجه غالب

يعتقد حقيقة ولا يدرك كيفية وبعضهم يحمل المقطعات اسما لسور والوجه حجازا عن الرضا واليد عن  
القدرة او يحمل الكلام المذكور في وجه اليد ونحوها تمثيلا لا يعتد به في مقارنته تشبيه فلا يكون  
من قبل المتشابهة وربما يستدل على ثبوت الاسر المذكورة له على ما فيها من صفات كمال في الشاهد  
والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا اننا ناطعون بالمتشابهة بالجملة  
والجملة في حقه تعالى فكون كيفية مجعولة لا يرجي ذكرها والجواب ان ما هو كماله في المخلوق ربما يكون  
نقصا في الخلق وقد يقال ان التشرع هو اهل للرؤية والكمال فكونه عن عيب ونقصان في الحقيقة  
والله تعالى مشرق عن ذلك فيجب ان يكون موصوفا بها بما لا يكون لا متباعد الرؤية او لغاية الغلبة  
كما قيل والتشبه لا يعبى وجلالا والحق انه ثبت بالليل القاطع ثبوت هذه الامور فكونه قالا  
انه لا يرجي ذلك الكيفية فكونه من المتشابهة لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجملة والمسا في دليل ان  
تعالى يراها فلا يكون من المتشابهة لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه الميزة في علم الكلام  
**قوله** وكما الخفي الطلب اي الفكر القليل ليل المراد والاطلاع على ان فعله لمزية او نقصان وعلم المشكل  
التامل اي الشك والاجتهاد في الفكر القليل ليميز المعنى عن تشكك الاذخاف في المشكل اكثر وعلم الجمل  
الاقتضار وطلب البيان من الجمل فبينا قد يكون شافيا يصير به الجمل مفسرا كبيان الصلوة والركعة  
وقد لا يكون كبيان الربا بالحدوث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلى  
عليه وسلم من الدنيا ولم يبق لنا ابواب الربا فيزيد كالحاج الى طلب لبطر الاوصاف الصالحة للعلوية  
ثم عمل تعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وعلم المتشابهة التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقة  
نبا على قرة الوقت على الا انه الدالة على ان ما قبل المتشابهة لا يعلم غير الله ورجحنا بوجوبه على قرة الوقت  
على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون ما قبل المتشابهة الاول انه الحق بالنظر لانه  
لما ذكرنا من القرآن متشابهة جعل الناطق من فيه فرتين للرايين من الطرق والراسخين في العلم  
اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتبدلون سيرة لظهور وتطبيقاتهم فحمل اتباع المتشابهة خط الرايين بقوله  
عالي فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويل وما يعلم تأويله  
الا الله وجعل اعتقاد المحقق مع العجز عن الادراك خط الرايين بقوله والراسخين في العلم يقولون  
امنا به اي تصدق بحقيقته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لا لا يخفى على الرايين  
في العمومية انه لو قصد ذلك كان لا يلق بالظلم ان يقال واما الرايون في العلم الثاني انه لا يلق  
ذلك المذهب اي مذهب العالمين ان الرايين يعلمون ما قبل المتشابهة عطف الرايين على الله وهو  
للقوقف على الاية يكون يقولون كلا ما يندفع عما للرايين نجد في المبدأ اي هم يقولون الذي  
خلاف الاصل وهكذا صرح جارا له في الكشف والمفضل بتقدير المبدأ في جميع ما هو من هذا القبيل  
وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة لا تبدأ من غير ما يندفع الى اعتبار حذو المبدأ وايضا يحمل ان  
يكون يقولون فالاسر المعطوف فقط اعني الرايون لعدم الالباس **قوله** فبما التلي لما ذهب  
بعضهم الى ان الرايين يعلمون ما قبل المتشابهة لانه الخطاب بما لا يفهمه من جاز عقلا فهو بعيد جدا

حيث رجع النص قرة الوقت على الله



وتخصيص الحال غني بقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه  
من الخطاب بما لا يفيد اصلا لا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف في معنى انفرادها بذلك  
دون غيرهما مثل ما جاء في المازيد وعرواي لا يحسن بكونه لا خالدا في الجواب بان فائدة الخطاب  
بالمتشابه هو الاتيان في الراجح في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لمن له ضرب من الجهل  
لان العلم غاية متممة فكيف يمتلي به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا يمكن ان يكون للجاهل الذي لا يعلم  
شيئا فلما اخرج في العلم نوع من الابتلاء لمن له ضرب من الجهل نوع اخر وابتلاء الراجح اعظم الله عن  
لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وانما جرد في اي نوعا لانه اشق  
فوقه اكثر فان قيل من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكثير من احد وهذا كما لا يجمع على عدم  
وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف من ذهب السلف لانه لما ظهر اهل البدع وتسلوا  
بالمشابه في آرائهم الباطلة اضطروا لطلب العلم الى التكلم في المتشابه ابدا لا اقاويلهم وبياناتهم لفسادها ولبطلانها  
وقية تدر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والفقهاء  
ومن ابن عباس انه كان يقول الراجح في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانما من علم تأويله وقيل  
ان التوقف انما هو من طلب العلم حقيقة لا ظاهرا كالأئمة انما يتكلمون في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا  
يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يحسن المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه لا يخلو  
عما به ولا يفتي غوايه فاني للشرع الغرض على لادله والاحاطة بكنهه ما فيه ومن ههنا قيل هو مجزئ  
ايضا **قوله** في ترجمة هذا الحديث المشابهة ليست كما ينبغي الاشبه انه اعراض على ما ذكر من ان اللفظ  
القطع وجوبه انه لا يرد الا من ان الدليل اللطيف مبني على امور ظنية والبني على الظن لا يفيد  
القطع اليقين ما الثاني فانه هو اما الاول فلو تضمن على امور وجودية تقتل المعرفة لمعاني  
المفردات والنحو المعرفة هيئات التراكيب والعرف المعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور  
مع عدم الاشتراك والمجاز ومجملها اذا لادله على تعيين المقصود مع احتمال شئ من ذلك والامور  
المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلو توقف قطعها على عصمة الرواة ان قلت بطريق الاحاد  
والافعال التواتر وكلها منتف وانما الحد ميات فلا ينبتا على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع  
ولا يخفى انه لا معنى لا بقاء عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء لا بغير الجواب انه ان يريد ان  
بعض الدلائل الظنية غير قطعية فلا نزاع وان الاستقراء لا يكون دليلا لا شئ منها يقطع بالدليل  
المذكور لا يفيد لانا لا نعلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات  
لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نعلم عدم التواتر في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات  
والسماوي كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان شئ ضرب من فعل ماض فيجوز ان يكون منها دليل  
لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء مجموع بل مبناها على الاشتراك والمجاز وغيرهما  
من الامور التي يتوقف الدليل على مبناها على الاصل والعقل لا يتصل الكلام في خلاف  
الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم

ان التوقف على العلم

بلغ

عدم

عدم قطعيه دلالة عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان يفهم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل  
هو المراد به وحكي على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعيه دلالة عليه على ان الاصل هو المراد به وحكي على  
قطعا ان الاصل هو المراد والاصل بطلان فائدة التعليل فائدة لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات  
ولو ازيها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انفس اليه قرينة دلالة على تحقق معناه قطعا وبطلان  
دواته **قوله** هذا يمنع توطئه الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد  
لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** وقد اوردوا في مثال هذا على تقدير شئ يصلح مثلا لا مجرد التقدم لا المتقدم  
القاصح في قطعيه المراد وتوسط هذا الكلام من التقدم والتأخير ليس ما ينبغي لانهما معا شرط واحد  
واحد ولا يصحوا اشتراكهما **قوله** كيلا يكون من قبيل الكو في البراغيث فان قيل هو باعتبار التقدم لا يخرج  
من هذا القبيل لان الكو في البراغيث ايضا يحمل التقدم على ان شئ البراغيث في شدة نهايتها العقل  
فيستعمل الواو ونهيه جمع لها قلنا المراد بقيل الكو في البراغيث اللغة الضعيفة التي يوتى فيها بالواو والواو  
قلنا المراد بقيل الكو في البراغيث اللغة الضعيفة التي يوتى فيها بالواو والواو قلنا المراد بقيل الكو في البراغيث  
الفاعل من العقلاء وشبهها بهم ولم يكن كذلك والآية باعتبار التقدم وانما يخرج من هذا القبيل **قوله**  
والمعارض شترط عدم المعارض العقلي لان التعليل يقبل التأويل بخلاف العقلي ولانه فرع العقلي لا يصح  
اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل بتعديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل **قوله** ومن ادعى  
اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قوله من زعم ان الشئ من التركيبات اي الادوية اللغوية متغير  
للقطع بدله لانه تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجوده وبهذا لا  
انما يثبت بالتركيب الخري وانما ذلك ان كان مقرونا بمفظة ودليل مسند **قوله** في خريف  
فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة الموهبة استعملت في اقامته الادوية على نفي ما علم تحققه بالضرورة  
والا فلو غدا داي انكار للضرورة وكلها باطل وفيه نظر لانا لا نعلم ان انكار المتواترات  
لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي اقامة المجموع القطع بواسطة انقسام دليل عقلي اليه وهو جزم  
العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب **قوله** كما لم يأت في العلم الحاصل من الحكم فانه قد انقضت اليه  
قراير قطعية الدلالة على عدم اراة خلاف الاصل **قوله** **التقديم السابع** في كنفية دلالة  
اللفظ على المعنى وقد حصرها في عبارة النص واشارة ودلالة واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم  
ان الحكم المستفاد من النظم انما ان يكون ثانيا بنفس النظم او لا الاول ان كان النظم موقفا له فهو العبارة  
والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مقبولا فانه لغة الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسك بالفساد  
وهو على ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم انما يكون من الموضوح له او جزؤه او لازمه المتأخر ولا يكون  
كذلك والاول ان يكون سوق الكلام فيستحي دلالة عليه عبارة او لا فالاشارة والثاني ان كان المعنى  
لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضائه الا فان كان يوجد في ذلك المعنى عليه فيفهم كل من يعرف  
اللغة اي وضع ذلك اللفظ لغناه ان الحكم في المنطوق لا يجلها فدلالة النص والآلة دلالة اصلها والتسليم  
بشمله فاسد فاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه ان يدل بطريق

في الاصل

بغير

دعوة الشئ تعيها الحالة  
بصفة اوردت وحيث ذلك  
نحاش ومنه التفسير والتأويل  
مخارج

في الدلالة



او الاشارة الى الاقضية والادلة وما ذكره المصنف في تفسير الالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وما هو  
من اشتمل وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلام القوم  
له وجوبه ولازمه ثابت بالنظم فيقولون في قوله تعالى للفقر لها جوارين الآية وقوله تعالى وعلى  
المولود له رزقهن وكسوتهن الما كان مقتضى كلامه ان الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام  
نفس الموضوع له وجوبه ولازمه المتأخر او واما ثلثة اخرى فمقتضى قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن  
مثلثة ضرورة ان الاشارة تشتمل على ثلثة اشياء ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولو ازمه ثبوتها  
ان كلام المصنف مشعر بان معنى السوق جهنا ما ذكره في النص لما بل لظاها حتى ان غير السوق له جوارين  
نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا في الاشارة في الاشارة المتأخر والمتأخر  
بين البيع والربا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرم الربا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمه  
بيع النعدين معا ضلة والى لوازمه كاشتغال الملك وجوب التسليم مثلا في البيع وحرمه الاشغال وجوب  
رد الزايد في الربا وفي كلام بعض الاصوليين ان المعنى السوق له جهنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان  
مقصودا اصليا كالعدو في اية النكاح او غير اصلية بان يقصد باللفظ افاذه هذا المعنى لكن الغرض تمام معنى امر  
اجته النكاح منها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير السوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى  
كما نقضنا ذلك من قول عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمه  
الربو والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ان الثابت بدلالة  
النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزؤه ولا لازمه فالدلالة النظم عليه ثبوت به متممة للقطع بانحصار دلاله  
اللفظ التي للموضوع مدخل فيها في الثلاث ولا خفا في ان دلاله اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل  
ولهذا اشترط في فهم العلم بالموضوع ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم  
لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في النظم لا يجب كوجوب الكفاية بالاكل والشرب في الصوم والحد  
في اللواط وغير ذلك مما لا يحصى فاشترط في فهم كل احد من يعرف اللغة ان الحكم لا يجب على ما لا يصح له اصلا ان الحكم  
بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالموضوع حتى لو لم يفهم بعض لم يتحقق الدلالة  
فانما لان الثابت باشارة النص قد يكون فامضا بحيث لا يفهم كثير من الاكابر والعلماء بالموضوع كانه قد  
الاب بالانفاق واستغناء الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا اخفى اقل مدة الحمل على كثير من النجاة  
مع ما علمه النص وعلما بالموضوع وتحقيق ذلك ان المعبر في دلالة الاشتراط عند علماء الاصول والبيان  
مطلق للزوم عقليا كان او غيره مبنيا او غير مبنيا ولهذا جرى فيها الموضوع والنحو ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى  
من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالموضوع وعند المتأخرين متى اطلق فلفظا اشتراط الزوم اليقين بالنسبة  
الى الكل قوله وانما جعلوا للازم المتأخر ثابته بنفس النظم عبارة او اشارة للازم  
المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاستقراء لان نسبة المعلول الى العلة متغيرة الى ان يثبت بالزوم الى  
اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبة الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظر الى انه يجب  
ان يثبت اوله بالعبارة الكلام ثبت الزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها

المتأخر

الثالث

منه الدلالة على ان الموضوع له عند المتأخرين وعند المتقدمين

كا

كالشئ في الضوء والشارع على الدخان بخلاف العكس في المعلول فاما يدل على ملته بشرط مساواة لها كما دلنا  
على النار بخلاف ما اذا كان عمدا لصفوة فانه لا يدل على الشمس لحوار ان يكون حصول النار والحر والبرد  
لكيفية اقوى من غير المطر فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على المزوم والاعلى اللازم المتأخر في  
غير المطر فلم يجعل نفس النظم الدال على المزوم والاعلى اللازم المتقدم وايضا مثبت للمعلول كونه  
تبعا وثبت المعلول ليس يثبت للعلة كونه اصليا بل ان مثبت العلول قد يكون نفس العلة واذ كان  
كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة الثبوت للعلة كاللازم ولا يحسن ان يقال  
العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص مثبت للمعلول كاللازم المزوم قوله للفقر لها جوارين يدل  
من قوله تعالى القرني وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسول من اهل القرى الآية وقيل عطف  
عليه بترك العاطف حقيقة الفقر بعد ملك البحر والاحتياج ويعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى بالسبل  
فغيره اقل اطلاق الفقر عليهم مع كونهم ذوي ديار وموالي بكملة اشارة الى زوال ملكهم عطفوا في  
دار الحرب وان كانوا يملكون بالاستيلاء بشرط الاخر ان كان قبل طوا استعارة شجوا بالفقر بالاحتياج  
واستقطاع اطاعهم عن مواليهم بالكتيبة بقرينة ان الله لم يجعل للكا فر من المؤمنين سبيلا الى  
السبل الشرعي لا للحسني وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تقيده الملك جيب بان الاصل حقيقة  
ومعنى السبل لا ينفك عن السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكو نعمهم بالاستيلاء لاجل مواليهم واهلها  
والاموال اليهم بما كان لان في كلها على الحقيقة وحمل العطف على الجوارين فيمضي الى الخلف قبل تعذر  
الاصل وجها بحث وهو ان المعبر في الحقيقة والمازكون المعنى المراد من اضافة الموضوع له عدم ذلك  
حالة اعتبار الحكم من الثبوت والاشغال لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قبل زينة السنة الماضية  
قتيلا مجازا بقتل ما يؤول وقولنا خلف هذا الرجل ابو طفلا مبنيا حقيقة مع ان القبول حال الحكم بعد الكلام  
قبيل حقيقة والرجل ليس بطفل شر المعبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا  
اكرم الرجل الذي خلفه ابو طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه جائز مع ان الرجل  
حال اكرامه ليس بطفل والقبول حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال  
ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت انما  
الاشارة جهنا من اني قسم الثلثة قلت جعله المصنف من قبيل جزاء الموضوع له لان عدم ملك  
ما عطفوا في دار الحرب جهنا من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وقيل نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال  
ملكهم عطفوا ولاشأنهم لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم والاحتياج يثبت  
وعدم ملك شيء فانظر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا فان راى  
الارد استجارا الى الدولة المطلقة لرفع الولد يكون استغناء اجرا عن التقدير ثابته بالاشارة لان  
مثل قوله بالمرور في انما حال في جوار القدر والصحة وان راى استجارا غير الوالد فثبت استغناء  
اجرا عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجملة لا تقضي  
الى المنفعة لانهم لا يمنعون في العادة قد الكفاية من الطعام لان نفعه يعود البصر ولا من الكسوة لان قوله

نفس العلة مثبت

النص

منه الدلالة على ان الموضوع له عند المتأخرين وعند المتقدمين

منه الدلالة على ان الموضوع له عند المتأخرين وعند المتقدمين

منه الدلالة على ان الموضوع له عند المتأخرين وعند المتقدمين



في جرحها لا بشاره النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الغير في رزقهم وكسوتهم ما يدالي الوالدات  
لان الاطعام جعل الغير ماعا اي كالا لان جمعة طعمت الطعام اكلته والجمعة للتغذية الى المفعول الثاني اي جملة  
اكلا واما نحو اخطفت هذا الطعام فانما كان هبة وتعليكا بقرينة الحال لانه لم يحل طاعما قالوا وانما يط  
انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو التعليل والافلا باحة فعلا والمذكور في كتيب اللغة ان الاطعام اعطى الطعام  
وهو اعبر من ان يكون تليكا او اباحة ولا يخفى ان جمعة جعل الغير ماعا اي اكلا ليست في وسع العبد  
والحق به اي بالا طعام التعليل يعني ان لا يكون التعليل لانه ليس باطعام الا انه الحق بالا طعام  
يعني بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حاج المساكين وهي كثيرة وجمعة الاطعام لا تكفي الا باحة  
الاكل فاقم التعليل مقام ما اي مقام حاج المساكين كلها معنى مقام قضاها لانه اذا زاد دفع بعض  
لواج دفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التعليل ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام  
الجمع بين الجمعة والحجاز وهي الاباحة والجواز وهو التعليل قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت  
الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفي الجمعة اسم للتعطلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطا  
الكسوة سواء كان بطريق الافارة او التعليل قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر  
نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تليكه دون اماره اذ بالامانة  
تصير الكفارة منافع الثوب لا عينة فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله من  
اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذلك جعل صاحب الكشاف وكسوتهم  
عطفا على محل من اوسط ما تطعمون لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التعليل قلت يحتمل  
ان يكون وصفا للحدوث اي طعاما من اوسط ما على انه مفعول ثان للاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة  
مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة مستغنيا عن التقدير ومشتقلا على زيادة البيان  
وموديا الى كون المعطوف عليه اسما عن كالمعطوف قلت معارضا بانه اذا جعل بدلا لكثير مخالفة لافلا  
اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطفا تحريرا رتبة من عطفت المعنى على العين وينتقد ايضا الى التقدير  
اي طعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام فير مقصودا بالنسبة مع القطع بان بيان المصنف اعني عشرة  
مساكين كقوله اولي بالقصدين من بيان كون المطعمون ارفع من سطح ما تطعمون اعليكم اذ ربما يفهم ذلك  
من الاطلاق بقرينة العرف فحتمل ما هو غاية المقصود وغير مقصود وما هو دونه مقصود واخر دونه من القانون  
والاخذ بجعل فيه كسوتهم عايدا الى عشرة مساكين الى اهليكم وايضا في العطفت اتحاد جهة الاعراب  
فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا يخفى في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا  
يحصل الملازمة الصحيحة لبدل الاشتمال بمجرد انما فتحتها الى شي واحد كما اذا قلنا اعجبتني ثوب زيد كقوله  
ومررت بفارسه حاره قوله على ان الاباحة جراب مما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة  
ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن مثله الاشارة قوله تعالى ثوبا الصيام للليل  
قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للشرافي فاذا ابتداء الصوم بعد تيقن الفجر حصلت  
النية بعد معنى جزمها لان الاصل اقتتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية

ع

يل

با

بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا فلا بالشبهة وصار افضل لما فيه من السارعة والاخذ بالاحتياط قال  
شيخنا ابو العباس ان ما جزمه الجناح من السارعة هو الذي استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم  
يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانقضاء وهو اسم للركن للشرط ايضا فينبغي ان يوجد الامساك  
الذي هو الصوم الشرعي عقيب اخر جزم من الليل متصلا بصير المأمور متمثلا وان يكون الامساك  
صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزئ من جزئها حقيقة بان يتصل به او يحكم بان يحصل  
في الليل ويجعل بنية الى الآن قوله ويشتبه نحو الخطأ اي معنى يقال نعتت ذلك من نحو  
اي فيما نعتت من مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطأ ومنه موافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكو  
موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيًا وتباينه مقبوم الخ لافله قوله وكالكفارة نية بالمالين على ان  
الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التاقيف وقد يكون نظريا كوجوب  
الكفارة بالوقوع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رحمه الله مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان  
الاجل الجنائية على الصوم بل فهم انها لاجل فساد الصوم بالجماع التام ولهذا جعلها واجبة على المرأة  
لان صومها يقصد بغير دخول شيء من الخشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجنائية الكاملة  
المشتركة بينهما بل الجنائية بالوقوع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم  
عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان كل قيل البيان في جانبها لا اتحاد  
كفارتهما بجلال العيش فان الحد في جانبها كان الجلد وفي جانبها الرجم اوجب بانه ينبغي ما تحقق  
السبب في جانبها وهو ممنوع قوله بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجنائية على الصوم بالاكل الشرعي  
اولى من ثبوتها بالجنائية عليه بالجماع لانها اخرج الى الزاخر من الجماع لقلة السبب عنها وكثرة الرغبة  
فيها لا سيما بالثبوت للاف النفس بهما وخرط الحاجة اليها وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة  
النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحد وفان قيل هذا معارض بوجه ان الجنائية  
في الوقوع لتعلقه بالادنى اشد من الجنائية بالاكل لتعلقه بالمال ان الجماع مخطور الصوم والاكل  
نقيضه والجنائية على العبادة بالمخطور فوق الجنائية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة بقاها  
عنده وروى المخطور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الوعد ونجالات الثانية فان العبادة متقدمة قبل  
ورود النقيض لا امتناع الاجتماع قوله ان الوقوع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا  
قال الاعرابي هلكك وهلكك ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجده بعضا يورث شبهة  
الاباحة بكلات تناهي غلبة الشوق اجيب عن الادنى ان السبب هو فساد الصوم لا الامساك  
منافع البضع حتى لو زنا ما عدا انجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنا ما سبب لا تجب لعدم الافساد وكذا  
في الاكل لهذا الافساد لا الامساك الطعام حتى لو اكل طعاما ما عدا انجب ولو اكل طعاما غير سائم  
وعن ان الصوم هو الامساك عن شهوة البطن والفرج قالوا قاع ايضا نقيضه وعن سبب ان  
صومها بفعلها وجوب الكفارة على الرجل انما هو بان فساد صومه حتى لو وقع غير الصائمة بحسب  
وعنه ان المنيح هو خوف التلذذ لا تناهي الجوع كيف والصوم انما جعل لشرع فكله الجوع يفهم

اي فيما نعتت بيان

جانبه بيان في

اجاب



مفایده

فَقِيلَ وَمَا نَقْصَانُ دِيْنِهِمْ فَمَا عِلْمُكُمْ  
تَقْعُدُوا صِدْقِيْنَ فِيْ قَعْرِ بَيْتِكُمْ فَظَنُّوا هُوَ  
لَا تَصُومُ وَلَا تَصَلِّيْ حَيْثُ هُمْ



فان قلت كـ

۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰

ایں لکھنؤ  
اسکریٹری

نفر

نرفعہ



المراد بالطلاق ما يقع به الزوجان  
فان كان من صيغة العموم فعام والافلا فعل هذا يكون العموم صفة اللفظ

فان كان من صيغة العموم فعام والافلا فعل هذا يكون العموم صفة اللفظ  
مدلول اللفظ لا ينفك عنه ويثبت الخلاف فيها اذا قال وانه لا اكل وان اكلت فبدي حرف فاعني  
بجوزية صيغة طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني الفكرة الواقعة في سياق النبي او الشرط لان  
لا اكل طعاما وعندنا في حقيقته لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم  
وشبهه لكل طعام بل انما هو عندنا في حقيقته او كذا لانه لا يتقضي اصلا لكنه مبنى على وجود الموقوف  
عليه في كل صورة لا على عموم المتعنى وكون المثال المذكور من قبيل المتعنى ظاهر على تفسير المصنف  
واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية  
وعلى المتعنى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول **قوله** فان قيل تقرير سوال  
سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المتعنى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي كلا دون كل  
على ان يكون العموم في المأكولات كونه في سياق النبي بمنزلة الماكول **بطلان** لاقتضائهما بحسب اللغة  
فيم كذا في سباق النبي بمنزلة ما اذا مر به نحو الاكل كذا فانه يصح في نية اكل دون اكل تقرير  
الجواب بان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء  
المدلول على نفس الماهية دون الافراد لادلاله في الفعل على فرد بل على مجرد الماهية مع مقارنته لثبات  
فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو الاكل كذا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر هنا  
للتذكير تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثبت ولا يقع  
بخلاف ما يكون للجنس والمرأة وايضا ذكر في الجاهل مع انه كذا لو قال ان خرجت فبدي حرف نووي السخرية  
صحة ديانته ووجه ما ذكره المصدر وهو كونه في موضع النفي فيعبر بقبول التخصيص **قوله** فالمدلول  
اي دلالته لا اكل كذا لانه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاتصاف لانه ثبت ضرورة صحة نية  
الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم الفكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالته  
اللفظ على جميع الافراد بطريق النطق بل باعتبار ان نفي فرد يصح مقتضى نفي جميع الافراد ضرورة **قوله**  
فان قيل تقرير سوال ان دلالة الساكنة على المكان اقتضاها قد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص  
يقضي سابقا لعموم فلفظي عموم وتقرير الجواب انما لا سلم انه تخصيص بل ارادة لا يجد فهو مشترك  
او احد نوعي الجنس تقريره كونه الكمال المفهوم من الاطلاق او ذلك لان الساكنة معاملة من الكسبي  
وهي المكشوف في مكان على السبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بها بان يتصل فعل كل منها بفعل  
ساجية وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في تواج الكسبي من اقامة  
الما ومن الشوب ونحوها لا اصل الكسبي هذا ولكن قد اشترقت الساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت  
واحد منها او لا ولهذا حمل عليه عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت ودار دون دار لان لو  
الى عموم المتعنى **قوله** وقد عرفت ان في نسخة الاصل قوله وما يتصل به لك الى قوله فيجوز في حقيقته  
على قوله ولذلك قلنا اقتضاها السلام فاحرارة لتقع جميع المباني المتعلقة بعموم المتعنى وخصوصه  
مجتمعة **قوله** وذلك قلنا قد عرفت في باب الطلاق عيارا في مشايخه صحت عندنا في حقيقته الكلام

فان كان من صيغة العموم فعام والافلا فعل هذا يكون العموم صفة اللفظ

المراد بالطلاق ما يقع به الزوجان  
فان كان من صيغة العموم فعام والافلا فعل هذا يكون العموم صفة اللفظ

في

في البعض منها مثل طلق نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقك واذا صرح بالمصدر مثل انت  
طالق طلاقا وطلقتك طلاقا صحت نية الثلاث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك  
ثابت بطريق الاقتضا فلا يصح ما تحت من الافراد وهو الثلاث وفي طلق نفسك ثابت بطريق  
اللغة فكون كالموقوف فيصير كله على الاقل وعلى الكل كسائر اجناس ويحقق ذلك ان انت طالق  
يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء والاعادة  
اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق  
يتوقف شرعا على تطبيق الزوج اياها فكون ثابتا بطريق الاقتضا فينتهز ضرورة فان قيل  
هذا انما يصح في انت طالق دون طلاقك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطبيق من قبل الزوج  
اجيب بان دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا مصدر حاد في الحال كان ينبغي ان يكون  
لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت تصحيح هذا الكلام مصدر اى طلاقا من  
المكمل في الحال وجعله نشأ للتطبيق فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضا لالغة خلاف طلق نفسك  
فانه مختص من فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر ماض بل ثابت في ضمن الفعل لانه الطلب  
الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل  
فكون ثابتا لغة لا اقتضا فكون بمنزلة الموقوف فيصير كله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عام على عرفت  
في نحو الاكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلاق طلاقا وانت  
طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على عموم كونه وهو كونه في الاثبات فان قلت فمن صحت  
نية الثلاث قلت من جهة ان الطلاق اسم والواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع  
اعني الطلقات الثلاث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اجناس على ما شرحه  
المصنف فان قيل فلم لا يجوز نية الثلاث في المتعنى بهذا الاعتبار لا باعتبار عموم قلت لانه مجاز والمجاز  
صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا ايضا في اقتضائه على عدم عموم المتعنى ايضا نظر الى انه لو نوى الثلاث  
كان الطلاق الثابت بطريق الاقتضا قد اريد به جميع ما تحت من الافراد وهو معنى عموم المتعنى ولهذا  
قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضا لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمتعنى ولان نية الثلاث  
انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحدا اعتبارا روي ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص  
ويروى على المصنف انه قد روي عدم عموم المتعنى بانه لا يجب ثبات جميع ما تحت من الافراد وهذا لا ينافي الجواز  
اعني صحت نية الثلاث **قوله** فان قلنا قيل هذا معارضته تقريرها ان صيغة العقود والفسوخ مثل بيعت  
واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعات لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت  
من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فكون متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا بعبارة  
لا اقتضا فبغيره لم يطلعت طلاقا فصح نية الثلاث لا يقال هذا واراد جميع صور الاقتضا فان البيع  
مثلا اعتق عبدك معنى بالانفاث بهذا اللفظ بل يقول المأثور اعتقته لا تقول معنى التقدّم انه  
يجب ان يعتق بالبيع بدلول الكلام فانه لو لم يعتق بالبيع من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وهذا

المراد بالطلاق ما يقع به الزوجان  
فان كان من صيغة العموم فعام والافلا فعل هذا يكون العموم صفة اللفظ

فان كان من صيغة العموم فعام والافلا فعل هذا يكون العموم صفة اللفظ

المراد بالطلاق ما يقع به الزوجان  
فان كان من صيغة العموم فعام والافلا فعل هذا يكون العموم صفة اللفظ



لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء او بالبيع لا يثبت الطلاق  
من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجوب ان ليس معنى كون هذه  
الالفاظ انشاء في الشرع انها تطلق عن معنى الاخبار بالكيفية وضعت لا يعلق هذه الامور بحيث  
يكون مدلولها انشاء الحقيقة ذلك بل معناها انها صيغ يتوقف مدلولها على ثبوت هذه الامور  
من جهة الحكم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهة بطريق الاقضاء فيجوز لهذا الكلام فمن حيث ان هذا لا يورث  
ثابتاً وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولعلنا كان جعله انشاء ضرورياً حتى لو امكن العمل بكونه  
اجباراً لم يحل انشاء بان يقول المطلق والمكسوة احدكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر لقطع بانه لا يقصد  
بهذا الصيغ الحكم بسببه خارجة مثلاً بل لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى لانشاء الا هذا  
وايضاً لا يوجد فيها خاصه الاجبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بغيره من حكمها باحد الطرفين  
لو كان مطلقاً اجاب ان ما فيها لم يقبل التعليق اصلاً لانه توقيف امر على امر وايضاً يقطع كل واحد  
فيما اذا قال للرجعية انت طالق من اين اذا قصدنا انشاء طلاق ثمان وبين اذا الاخبار عن الطلاق والبيع  
وبالمجمل كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر وهذا ما شئ المصنف عن التصريح بكونها اخباراً لا كسباً لكنه  
غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقضاء يتوقف على كون الصيغة خبراً والافعال ثابتة بالعبارة  
تفصيلاً ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمؤكد وفي ذاته بل بعد ملاحظة  
اعني التعلق الذي هو صفة الرجل وهو هنا غير ثابت لغة بل اقضاء فلا يصح نية السلا في نفسه فلا يصح توقيف  
تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وغير شامل لمثل طلقك وهذا ليس اعتراضاً على الهداية  
بل جعل هذا الكلام جواباً عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جواباً عن  
قول الشافعي ان ذكر الطلاق لغة كذا في العالم ذكر العلم فقال المطلق هو صفة للمرأة لا للرجل  
هو تعلق هذه عبارة لا يخفى انه لا يزيد على ذلك ولا ان الطلاق من قبيل الزوج ثبوت بطريق الا  
فلا يصح نية السلا فيه وهذا لا يرد على المعارضة المذكورة وهو ان التعلق الذي هو صفة الرجل ليس  
بثابت اتفانل عبارة لان مثل انت طالق وطلقك في الشرع انشاء لا يقع الطلاق مكنون الطلاق  
الذي هو صفة الزوج متاخراً عنه ثباتاً بطريق العبارة فيصح نية السلا فيه ولا مدفع لذلك الا منع  
كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق في قبيل الزوج فيصح له تغيير بعينه الجواب الاول  
وقد عرفت ان فيه ثبوتاً والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقاً وانت الطلاق لغة  
صفة المرأة وقد صحت نية السلا في انشاء واجاب بانه لما نوى السلا في نفسه انشاء انشاء الطلاق  
المطلق على الجواب المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تأويل انت طالق بانث ذات  
وقع عليك التعلق ليس باحد من ذلك فيجوز نية السلا لا يقال صحة نية السلا متوقفة على كون  
الطلاق مراداً به التعلق فهو توقف ذلك على نية السلا في نفسه لا في غيره ولا لا نقول المتوقف على نية السلا  
هو مكنون بانه اراد بالطلاق لا نفس الالادة لا يقال الجواب الثاني ان الطلاق الذي هو صفة المرأة  
لا يتعد ولا يصح نية السلا فيه اصلاً بل انه لا يتعد ولا يصح ذلك فيه لا بتبعيه التعلق وجنبه لا يرد

بالفروق

ذكر الطلاق هو ذكر

التطليق

التنص

القبض لا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لانه ثابت في انت طالق طلاقاً وانت الطلاق بطريق  
الاقضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحه نية السلا في الطلاق مبنياً على صحته في التطليق لما صحت  
عندها وهو النقض لا يندفع الا بما ذكر المصنف **قوله** لان المعنى في اصطلاحهم تعليق القول كلف يكون  
بمعنى لا يكون **قوله** اي اذا كان كما للمفوض شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد فقولك كلف  
اسم جنس تقديره اذا كان كما للمفوض وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قلنا نعم يعني ان صحته  
السلا في انت باين ليست مبنية على عموم المقضي بل من قبيل ارادة احد متبعي المشترك او احد متبعي  
الجنس في باب المقضي وهو جائز وذلك ان البنون قد تطلق على الحقيقة وهي القاطعة للحل والطلاق  
للزوج في الحال وعلى الحقيقة وهي القاطعة **قوله** محل المحلية بان لا يفي المرأة محلاً للتمسك في حقه  
فان كان لفظ البنوة متوضوعاً لكل من المعنيين وضاع على حدة كان مشتركاً بينهما لفظاً ولا كان  
جنساً لهما **قوله** لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الاقل المتعقبات بشكل بما قالوا انه اذا لم يوشى  
تعيين لا وفي اي الحقيقة لانه المتعقبات **قوله** لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلاً وانما يوشى ذلك  
في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقاً بشرط انقضاء  
العدالة او جملتها **قوله** ولا ازالة محل المحلية لثبوتها على انهما مطلقين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت  
شرايطه **قوله** وما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقضي ظاهر حتى ان كثيراً من الاصحاب  
جعلوه من المقضي وفردوا المقضي بجعل غير المنطوق منطوقاً فيصح للمنطوق شرعاً ما وعقلاً او لغة وبعضهم  
فرقوا بان المحذوف مفهوم بغير ثباته للمنطوق والمقضي مفهوم لا بغير ثباته للمنطوق فالخلاف يكون  
بمخرجه المذكور ويجري فيه ما يناسب من العموم والخصوص ويكون ولا لفظه على معناه عبارة وادارة ودلالة  
او اقضاء وفيه بحث لانه ان اراد بوجه الفرق من المحذوف والمقضي وجود التغيير وعدمه فلا يتغير في مثل قوله  
فانفجرت اي ففجرت فانفجرت قوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي فارسلوه فانما  
وقال يوسف وشئ هذا كثير في المحذوف وان اراد ان عدم التغيير لازم في المعنى وليس بلازم كذا  
لم يتغير المحذوف الذي لا يغير فيه عن المعنى **قوله** فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو  
ان يكون المكسوة عتاً اي غير المذكور وهو اقوال المنطوق اي المذكور في الحكم اثباتاً ونفياً والى مفهوم مخالفة  
وهو ان يكون مخالفاً فيه وشرط المفهوم مخالفة الشرايط التي ورد بها المصنف عنها وقالوا في اخر  
ذكر الشرايط وغير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعمل ان شرط مفهوم مخالفة ان لا يطرأ  
لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المكسوة عنه فالمصنف حصراً لشرائطه في المعدودات  
وسكت عن تبينها يتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة بما يرد وهو بعد فيها الشرايط المعدود  
مع عدم نفي الحكم عن المكسوة عنه على ما سنده ان انشاء الله تعالى **قوله** ان لا يطرأ ولو لم يطرأ ولا مسداً  
لأنه لو كان احد الحكم في المكسوة عنه ثابتاً به لالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس فيمكن  
ان يكون هذا على سبيل اللزوم والنسبة في صورة الاول ولو لم يطرأ بالقياس في صورة المساء  
على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تقييداً لا دليلاً على الاعلى ولذلك

قوله ولكن لا يصح فيه اي في المقضي  
نية عدم معين اي كائناً في المقضي  
وهذا الكلام في سبيل زيادة توضيح  
المقصود بانه لا يطرأ على عدلين في المقضي  
لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص

قوله ولكن لا يصح فيه اي في المقضي  
نية عدم معين اي كائناً في المقضي  
وهذا الكلام في سبيل زيادة توضيح  
المقصود بانه لا يطرأ على عدلين في المقضي  
لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص

يا ايها الصديق

قوله ولكن لا يصح فيه اي في المقضي  
نية عدم معين اي كائناً في المقضي  
وهذا الكلام في سبيل زيادة توضيح  
المقصود بانه لا يطرأ على عدلين في المقضي  
لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص

والشرط



كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون معرفة الحكم في المسكوت عنه من الاحتياط في التبعين بدلالة  
 في صورته الاولى والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه اذا ثبتت  
 بتأويل ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كتبوت الرجحان في الزايف بدلالة نص ورد في ما عرفت  
 والا لزم كلف وكذب في قول من قال محمد رسول الله وورد في ما عرفت من كل من المؤمنين  
 لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول الله وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس  
 بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني  
 فان قيل لما يلزم ذلك اذا تحقق شرعا بمفهوم الخالفه وهو هنا ممنوع بطوار ان يكون المتعقب للخصيص  
 بالذكر هو قصد الاخبار برساله محمد وورد في لا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم فلما تخييد  
 لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفايد حاصلة في جميع الصور **قول** والاجماع العلماء على ان القول  
 بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي الجعلي عليه وهو تعليق النص واشتات حكم المنصوص عليه فيما يشاء ذلك  
 في العلة وذلك لان النفع ان يتناول اسم الاصل فلا قياس لبسوت الحكم فيه بالنس وان لم يتناول  
 فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس ولا جرحه بالقياس الخالف  
 للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم الخالفه اتفاقا لان من شرط القياس  
 ومن شرط مفهوم الخالفه عدمها على ما عرفت والبيان ان البهت لم يتناول غير المنطوق في ايجاب  
 الحكم مع انه لا يجاب بل ان لا يتناول غير الخالفه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في  
 اثبات شي لا يكون مؤثرا في اثبات ضد ورد كلاما بالجملة لان ما عرفت في الحكم في محال المنطوق  
 ونفيه عن محل اخص بالمفهوم ويدل على اثبات شي في محل اثبات ضد في غير ذلك المحل وقد عرفت ان  
 غير المنطوق من النزاع بل يتناول نفيها لا اثباتها **قول** وهي اي اللام لا تستغرق معنى ان جميع افراد  
 غل الجناية ناشية من وجوه والمشي بقرنية ورد الحديث في غسل الجناية بالجملة والجماع على وجوب الغسل  
 من الجنب والنفس **قول** ومنه تخصيص الشيء بالصفة في نفس شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان  
 يكون الشيء مما يعلق على كمال تلك الصفة في غير فيقتضي بالوصف ليقصر على الدلالة على ما له تلك الصفة  
 دون القسم الاخر ولذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم بأحدى صفي الذات واستدل على دلالة على كمال  
 على الا يوجد ذلك الوصف بوجوه **قول** انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستتبع مثل الانسان الطويل  
 لا يطير واجاب بان الاستقاج انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجرح في اللفظ  
 القاطع على كلفة وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من محل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور  
 جزئية والغرض من المثال التشبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى فهم منه محل المثال هذا  
 فلو لا انهم عارضوه انه لا ضرورة ان يثبت على ثبات المذكور دون غيره اكره فائدة من ثبات المذكور  
 وحده وكثير الفايد مما يوجب المعبر اليه كونه لما بالغرض العقل ان قيل فحينئذ يتوقف دلالة على نفي  
 عن الغير على كلفة الفايد فيثبت ذلك الفايد انما يحصل بدلالة على النفي عن الغير وذلك وجوب  
 ان ما يتوقف عليه الدلالة هو كلفة الفايد علة وهو ان يعلم انه لا يكثر الفايد علة علة علة

على وجهه بالقياس

على وجهه بالقياس

في الواقع والمتوقف على الدلالة هو كلفة الفايد علة علة علة  
 بوجوه ظاهرة وهو ان الوصف لا يثبت بما فيه الفايد بل بالنقل ولم يذكره لظهوره انه لو لم يكن  
 في التخصيص الوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير كان ذكر الوصف ترجحا لما مرجح لان المقدر عدم التوقيف  
 الاخر والا لزم باطل لانه لا يستقيم تخصيص احد البعدين غير فائدة من جهة كلام الله ورسوله اجد  
 وليس هذا اقتباسا للوضع بما فيه من الفايد بل بالاستقراء عنهم ان كل ما عرفت ان لانا فائدة لفظ سوا اثنين  
 ان يكون مرادنا وهذا كذلك فانه يرجح في القاطعة الكلية لا استوائية ولا يجرى هذا في مفهوم اللقب  
 لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لا تحل المقصود فلا يقال المرجح هو نيل  
 ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس محل المفهوم الخالف  
 لما عرفت المرجح ان تعليق الحكم بالشيء المذكور في صفة تخصه بعبارة الوصف الحكم فيقضي عدم الحكم عند عدم ذلك  
 الوصف لا اشتقا للمعلول اشتقا لعلته **قول** وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنصرف في ذكر ان  
 هذا استدلال على ثبات مذمومة باطل ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجبات ثبات اذ كان مذموم  
 الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفي في المطلب ما ذكره المصنف في ان جعل  
 وليلا على مذمومة بعبارة نشاء الله تعالى فان قلت ان شرط مفهوم الخالفه ان لا يتصور اولية  
 او لا مساواة على ما مرص به المصنف ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربع المذكورة  
 وفي نفي الحكم علة فلما لان ظهوره الاولوية والمساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا  
 للتخصيص على ما لا يخفى **قول** تعالى وامن دابة في الارض ولا طير يطير بها حية ذكر صاحب الكشاف  
 ان معنى زيادة دابة في الارض ويطير بها حية هو زيادة التعميم والاحاطة كما قلنا من دابة تغطي  
 جميع الارض من السبع وامن طير تغطي جو السماء من جميع ما يطير بها حية مع طير لسان القصد  
 الا انهم امثالكم محفوفة احوالها غير محتمل مرصها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة  
 ويطير بها حية مع طير لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طير انما هو الى التجنين الى  
 تقريرها يعني ان اسم الجنس جالس على معنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خاص  
 الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف  
 كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلن ان المراد ليس دابة مخصوصة بعهد لان ذلك  
 معلوم قطعا به ون الوصف لان النكرة المنفية تتبادر الى الاستغراق قطعية في العموم الاستغراق  
 لا محتمل التخصيص اصلا باجماع اهل العربية **قول** فلم يوجب الجرح تقرير الكلام بدلالة التخصيص  
 بالوصف على نفي الحكم عما عداه مشروطة بان لا موجب التخصيص سوى ذلك والشرط منقطع  
 دائما فيلزم اشتقا بالمشروط دائما اما الاشارة فقط بعروا ما انتقا الشرط دائما فلان فائدة  
 الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول واذ لم يكن مخصوصا  
 معلوما لم يحصل الجرح بانتفاء المرجح سوى الدلالة على نفي الحكم ومعنا نظرا ما ذكرنا فلان نقله من  
 انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربع المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في

على وجهه بالقياس

على وجهه بالقياس

على وجهه بالقياس

على وجهه بالقياس

على وجهه بالقياس



في اصول ابن الحارث وغيره ان شرط ان لا يطرأ ولوية ولا سوا او لا يخرج مخرج الابل  
والسوال والحداد في تقدير جهالة او خوف او غير ذلك ما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد مر جوابه  
انما كل سائل في الحكم ما عدا اذالم يطرأ للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف  
او المدح او الذم اذ ان كيد ليس من التخصيص بالوصف في شي لما عرفت فكيف يمكن التخصيص بالوصف  
ذكر الوصف في الجملة واما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي نقص الشيوع وتكثير الاشراك  
واما ثانيا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم قطعي يعارض منه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الكليات  
الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شي من الموجبات بعد التامل والتفحص **قوله**  
وقوله كان ذكره ترجيحاً يعني بما ذكرنا من الدليل نظر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد  
المذكورة لا يوجب انتفاء المخرج بل وان كان يكون مخرجاً اخر غير هذا **قوله** اولان اقضى درجاته  
نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذالم يطرأ للحكم على اخرى بعد التخصيص والاستقصاء  
يحمل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي بعد ان يطرأ الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما  
بالتواتر وهو مشتق اتفاقاً او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من اصول **قوله** مع انه يحمل المخرج  
ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة لان لا يخرج المومن الا المومنة ليس على ما ينبغي لان معنى المخرج مخرج العادة  
هو الاوصاف لكون الرباي في جرحه ولو كانت الفتيات اي الامهات من في الغالب  
والعادة جارية بذلك لعم ما ذكره **قوله** في بدون مختلفه بان يكون من الذين ستة اشهر  
فصاعداً **قوله** اما هنا فلا يعني ان الفرائش انما ثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين  
الاخيرين قبل ظهور الفرائش فيها فكومان ولدى الامة **قوله** في ارض كذا يحمل ان يكون صفته  
وارثاً وان يكون طرفاً متعلقاً بل انعم فنكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة انه تعييد هذا  
كما ورد وفي بحث التخصيص بالصفة في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق **قوله** علامه  
فان شرط الشيء ما يتوقف عليه حقيقة ولا يكون داخل في ذلك الشيء او لا فيه فبالضرورة  
ينبغي باشتافه وهذا دليل بنفردية الشرط والانفج ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جارهما  
وبالجملة ولا يل من مفهوم الشرط اتقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة **قوله**  
يعين ذكرنا اي بناء على عدم ملته الحكم لانا على ان عدم الشرط على عدم الحكم **قوله** وما ذكرنا من كثرة  
الخلافاً معنى لو قال ان كانت الابل معلومة فلا تؤاد زكوتها لا يجب بذلك الزكاة في السائمة  
خلافاً له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تقديره بالقياس لانه ليس حكم شرعي عنده  
يجوز **قوله** لان الشرط جوابك عن الاستدلال المذكور وحاصله انما لا نسلم ان الشرط هنا ما يتوقف  
عليه الشيء بل ما يعلق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من اشتافه  
انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعيان المذكور ان الشرط كلاما شافياً في عرف الشرع والشرط  
في عرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون هو دخلا

في اصول ابن الحارث وغيره ان شرط ان لا يطرأ ولوية ولا سوا او لا يخرج مخرج الابل  
والسوال والحداد في تقدير جهالة او خوف او غير ذلك ما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد مر جوابه  
انما كل سائل في الحكم ما عدا اذالم يطرأ للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف  
او المدح او الذم اذ ان كيد ليس من التخصيص بالوصف في شي لما عرفت فكيف يمكن التخصيص بالوصف  
ذكر الوصف في الجملة واما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي نقص الشيوع وتكثير الاشراك  
واما ثانيا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم قطعي يعارض منه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الكليات  
الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شي من الموجبات بعد التامل والتفحص **قوله**  
وقوله كان ذكره ترجيحاً يعني بما ذكرنا من الدليل نظر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد  
المذكورة لا يوجب انتفاء المخرج بل وان كان يكون مخرجاً اخر غير هذا **قوله** اولان اقضى درجاته  
نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذالم يطرأ للحكم على اخرى بعد التخصيص والاستقصاء  
يحمل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي بعد ان يطرأ الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما  
بالتواتر وهو مشتق اتفاقاً او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من اصول **قوله** مع انه يحمل المخرج  
ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة لان لا يخرج المومن الا المومنة ليس على ما ينبغي لان معنى المخرج مخرج العادة  
هو الاوصاف لكون الرباي في جرحه ولو كانت الفتيات اي الامهات من في الغالب  
والعادة جارية بذلك لعم ما ذكره **قوله** في بدون مختلفه بان يكون من الذين ستة اشهر  
فصاعداً **قوله** اما هنا فلا يعني ان الفرائش انما ثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين  
الاخيرين قبل ظهور الفرائش فيها فكومان ولدى الامة **قوله** في ارض كذا يحمل ان يكون صفته  
وارثاً وان يكون طرفاً متعلقاً بل انعم فنكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة انه تعييد هذا  
كما ورد وفي بحث التخصيص بالصفة في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق **قوله** علامه  
فان شرط الشيء ما يتوقف عليه حقيقة ولا يكون داخل في ذلك الشيء او لا فيه فبالضرورة  
ينبغي باشتافه وهذا دليل بنفردية الشرط والانفج ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جارهما  
وبالجملة ولا يل من مفهوم الشرط اتقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة **قوله**  
يعين ذكرنا اي بناء على عدم ملته الحكم لانا على ان عدم الشرط على عدم الحكم **قوله** وما ذكرنا من كثرة  
الخلافاً معنى لو قال ان كانت الابل معلومة فلا تؤاد زكوتها لا يجب بذلك الزكاة في السائمة  
خلافاً له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تقديره بالقياس لانه ليس حكم شرعي عنده  
يجوز **قوله** لان الشرط جوابك عن الاستدلال المذكور وحاصله انما لا نسلم ان الشرط هنا ما يتوقف  
عليه الشيء بل ما يعلق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من اشتافه  
انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعيان المذكور ان الشرط كلاما شافياً في عرف الشرع والشرط  
في عرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون هو دخلا

فان شرط الشيء ما يتوقف عليه حقيقة ولا يكون داخل في ذلك الشيء او لا فيه فبالضرورة  
ينبغي باشتافه وهذا دليل بنفردية الشرط والانفج ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جارهما  
وبالجملة ولا يل من مفهوم الشرط اتقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة **قوله**  
يعين ذكرنا اي بناء على عدم ملته الحكم لانا على ان عدم الشرط على عدم الحكم **قوله** وما ذكرنا من كثرة  
الخلافاً معنى لو قال ان كانت الابل معلومة فلا تؤاد زكوتها لا يجب بذلك الزكاة في السائمة  
خلافاً له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تقديره بالقياس لانه ليس حكم شرعي عنده  
يجوز **قوله** لان الشرط جوابك عن الاستدلال المذكور وحاصله انما لا نسلم ان الشرط هنا ما يتوقف  
عليه الشيء بل ما يعلق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من اشتافه  
انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعيان المذكور ان الشرط كلاما شافياً في عرف الشرع والشرط  
في عرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون هو دخلا

في

في الشيء ولا مؤثر فيه وفي اصطلاح النجاشي ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على السببية  
ومسببة الثاني ذهنا او خارجا سواء كان للجزء مثل ان كانت الشمس طالعاً فالنهار موجود او  
معلوماً مثل ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعاً او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت  
طالق ومحل النزاع هو الشرط النجاشي وظاهره انه لا يلزم ان يكون موقفاً عليه لانه قد يجب  
بان ان اتخذ السبب فالحكم ينتفي باشتافه والا فان طالعاً سبباً اخر فلا نزاع في عدم المفهوم ان  
فان اصل عدمه وحصل الظن المفهوم ولا نزاع في عدم القطع **قوله** ومن لم يستطع ان يملك  
زيادة في المال يقدر بها على كساح الحرة فليكن مملوكاً من الاما والمومنات فعنده لا يجوز كساح  
عند استطاعة كساح الحرة ويكون هذا كساحاً شرعياً ما يتا بطريق المفهوم فخصاً بقوله واصل كساحاً  
ذكم وعنده ما يعود على اصل الحكم شرعياً فلا يصح تخصيصاً لقوله تعالى واصل كساحاً شرعياً  
انما في في ان التخصيص لا يجب ان يكون موصوفاً بالعلم الا انما سبباً على ما هو في المبرأ في التخصيص  
لا تخصيص وذلك لان التنازع يجب ان يكون كساحاً شرعياً لا عقداً أصلياً وقد حال المراد لا يصح تخصيصاً  
اي سبباً لا اتصال ولا انما سبباً على سبباً لا يرد من الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال لا يوجب  
واذا لم يكن مخصصاً ولا انما سبباً على الجواز بقوله تعالى واصل كساحاً شرعياً وقوله تعالى فمن  
لم يجد فصيام ثلثه ايام فمن لم يستطع فاعطام ستين مسكينا فلم يجدوا ما فليتوا صعيدها طيباً فان لم  
يتم دليل على هذا الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على عدم الاصل فان قيل المعلق بالشرط يجب  
ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط حال الجواز كساح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث  
دلالة اللفظ وهو لا يثبت في ثبوته في الخارج قبل ذلك بعض اخر كما في الايات المتعددة في وجوب الصلوة  
فان الوجوب مثلاً يجب ان يثبت بالامر مع ان اثباته حال **قوله** وهذا بناءً على التحقيق في الجملة المتقدمة  
عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء لا ان كان جزاء الشرطية وعدده والشرط قيد له بمنزلة الطرف الحاشي  
ان الجزاء ان كان جزاء الشرطية خبرية وان كان انشافاً فاشائية وعندها هل النظران مجموع الشرط  
والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشي وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الاشتافه  
الاشافه وكل واحد من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبدأ والخبر فالاشافه في الاول جعل  
التعليق ايجاباً للحكم على تقدير وجود الشرط واعداً له على تقدير عدمه فصارت كل من الثبوت والاشافه  
كساحاً شرعياً ما يتا بما للفظ منظوماً ومفهوماً وصار الشرط عند تخصيصه وقصر العموم التقادير  
على بعضها ومال به خيفة الى الثاني فجعل الكلام موقفاً على تقدير وجود الشرط ساكناً عن التقي الا  
على تقدير عدمه فصارت اشافه الحكم عدماً أصلياً مبني على عدم دليل الثبوت لا كساحاً شرعياً مستقداً من التزم  
ولم يكن الشرط تخصيصاً اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقتصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين اي وجوب  
تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسو ثوباً او يحرر سبباً  
هذا الاصل وهو ان السبب ينقطع قبل وجود الشرط واشافه الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان  
وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه

في اصول ابن الحارث وغيره

في اصول ابن الحارث وغيره

في اصول ابن الحارث وغيره

في اصول ابن الحارث وغيره

في اصول ابن الحارث وغيره







ای کمال عالم نه ادبی و علمی  
ای کمال عالم نه ادبی و علمی

وذكر في شرح الاكل وفتح فاعلم ان قوله  
ما رواه عن ابي يعقوب السمرقاني قال  
ان اخراجه من افعل ما فعل على ذلك فقال  
اجبت عليك ان تفعل كذا من ملكي

كيفية خبره من المرويات

والمراد بقوله افعل ما يكون اشتقاق من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا يخرج ان  
يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القابل على سبيل الاستعلاء وعلى الكلام الصيغة وطلب  
ولهذا في الفعل على سبيل الاستعلاء قال ابن الحاجب لا مراقتضا فعل غير كرف على جهة الاستعلاء وجرز  
بقوله غير كرف عن النبي ويرد عليه نحو الكف اللهم الا ان يرد غير كرف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغته الاقتضا  
الفعل وبما اعتبر الثاني فهو كون الامر بمعنى المصدر مشتق من الفعل وغيره مثل امر يا مردوا واما قوله  
وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالعرف المذكور يمكن تطبيقه على القابل  
لكن لا دلالة له في اللفظ بل في اللفظ من قسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ لكن  
يرد عليه انه ان ارد اصطلاح العربية فالعرف غير جامع لان صيغة افعل عندكم امر سو كان  
على طريق الاستعلاء وغيره وان ارد اصطلاح الامول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء  
قد تكون للمتهدد والتعجيز ونحو ذلك وليست في المراد صيغة افعل مراد بها ما يتبادر منها  
عند الاطلاق لاننا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على كرف  
قول لا دني لا على افعل بليغا وحكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القابل  
فلما مثل لا يعرف بمقول هذا القابل لا دني بل بمقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهة **وله**  
والامر اعم وصريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع  
مجازي في غيره يعني ان امر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق على الفعل مجازا عند الجمهور  
عند البعض حتى يكون مشتركا بين القول المخصوص والشئ والفعل والصيغة فقد ذهب ابو الحسين  
الى ان افعل الامر مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصيغة والشان لترد الذهن عند  
الى هذه الاسرار ورد بالمع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول  
والفعل اعني مفهوم احدهما ودفع المجاز والاشترك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت  
اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان  
النبي صلى الله عليه وسلم ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل مر للايجاب ولا يخفى انه انما يتم  
عند من يقول بمفهوم المشترك لكون قولنا كل امرئ مالا للقول والفعل فالقول يكون فعله  
لايجاب فرع على كون امره فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان  
او طبعا او خاما به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك  
فهو يجوز ان نقول حقيقة امرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال  
البعض نعم وقال لا اكثر دون لا وهو المختار للحالين بقا مانا من الامر اصل وهو ان الفعل امر  
والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب فاحجبوا على الاصل بقوله تعالى  
واما امر فيكون شيئا من فعله لانه الموصوف بالارشاد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم  
في الامر بتجيبين من امره وامثال ذلك واحجبوا على الفرع بقوله عليه السلام سلوا كما رايتوني  
اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات فتضاها يوم الحنيفة مرتبة ثبت بهذا النص ان فعله

قول فان سمعوا او كلفوا او اصابوا الادراك سمعوا عليم  
كانت في ذلك الصلوة او في غير ذلك او في غير ذلك او في غير ذلك

الكتاب ٣  
مشور جواب التهجوت

ششم



واجب الاتباع وهو معنى كونه للاجباب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قولهم  
فان قيل فانه قد ثبت في الاصل ان الحاجة الى الاجتناب عن الفعل بعد ثبات الاصل فثبت فيه تبيينه انه  
على الاصل وثبوت ثباته بدليل مستقل قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة  
احتج المصنف بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجة واحتجاجة بطلان الاصل فيكون الاول  
ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له خصوصية متفاوتة فلو كان حقيقة في الفعل ايضا لم يكن  
الاشتراك وهو خلاف الاصل لاننا لم نلقه فلو كان كذلك لكان دليل الجواز وان كان خلاف الاصل الا انه  
راجح على الاشتراك لكونه اكثر وثباتا بقولنا انه موضوع له خصوصية لا محذور كون اللفظ حقيقة في  
مخالفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للتدريج المشترك بينهما كما يجوز ان فانه حقيقة في  
والفرع ليس مشترك بل يتواطىء الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه لان امتناع النفي من  
لوازم الحقيقة والادام باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة الفعل يصح عرفا ولغة ان يقال ان  
بأمر والدليل الاول ان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح  
اعني مصدر فعل حتى يخلق منه امر بمعنى فعل وبأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق  
حقيقة على الفعل بالكسر بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق  
حقيقة على نفس صيغة الفعل مستعلا وعلى تفنن الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر  
بمنزلة القول الخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان الثاني  
هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل بفعل فخر اجاب عن احتجاجة الخصم بان تسمية الفعل اسما كما في قوله  
تعالى وما امر فرعون برشيده وغيره من الآيات من قبيل الجازم اعتبارا لاطلاق اسم السبب المسبب  
بناء على ان الفعل يجب بالامر وثبت به مكنون من اثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمى الفعل  
اسما تسمية للفعل بالمصدر كسمية المشي المشي المقصود بالشان الذي هو مصدر شئت اي قصدت وذكر الام  
في المحصول ان الاظهر المراد من لفظ الامر في قوله لا تقبلوا امر فرعون اي طاعوه  
فيما امرهم به وما امر فرعون برشيده فوصفه بالرشد جاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه قوله  
سلما لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بخلاف ما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة والشيوع  
في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث اصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجبة فابطل  
التدريج والامر في قوله تعالى والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان الامر لا يكون الا بالاجاب كما تدل  
على ان الامر بمعنى القول المخصوص للاجباب والامر لسان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للاجباب  
على ما سياتي بيانه واستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلما راد الفعل لان  
لا عموم له ولما كان من ذهب الخصم عموم المشترك عرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي  
يستدل على كون الامر للاجباب فلو كان او نكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد  
من الالة الدالة على كون الامر للوجوب ما في قوله تعالى فليحذر الذين يخافون عنت الله تعالى كعنت الذين  
فلنوعنا عموم المشترك وهو موضوع وانما الذي هو بطلان كون الفعل موجبا فلان تعدد الاله والادلول على الاصل هو المقصود

بأول قوله

وهو اسم

الله هو

وهو كون الامر حقيقة في الفعل بخلاف ما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة والشيوع

بأول

المقصود

انما

بالواحد وهما اللفظ موضوع للاجباب اتفاقا لقول يكون الفعل ايضا للاجباب مصدرا الى ما هو  
خلاف الاصل فلا شك ان لا بد من كونه في تعدد المولود مع اتحاد الدال اعني الاشتراك في اطلاق  
التراخي على توافيق اللفظين لكن المقصود واضح وقد اتفقوا على الفعل في الالة على الاجاب  
خلاف الاصل لان بطلان توافيق اللفظين لكن المقصود واضح وقد اتفقوا على الفعل في الالة على الاجاب  
انما هي العبارات لا غير وهي وائمية بالمقاصد بل زائدة عليها فنكون الدال على الاجاب هو القول لا  
الفعل وايضا المقصود بان الامر من اعظم المقاصد لكونه بمعنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب يجب  
ان يتحقق بالصيغة لا يحصل بغيرها كما في الما مني والحال والاسعمال لا تحصل الا بصيغتها وكلاهما  
ضعيف لان اختيار الموضوع للفظ وفاء به بالمقاصد في جيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للاجباب  
لان القائمين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم  
في فعله التي ليست بهو والطبع ولا حقيقة به للدلائل الالهية على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال  
عليه بل تعدد في اشد الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيها لم يهتم بها  
الثالث وهو ابطال احتجاجة الخصم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستغنا ومن قوله صلى الله عليه وسلم صلوا  
كما اتيتم في اصله وهو صيغة الامر لان نفس الفعل والالما احتج الى هذا الامر بعد قوله تعالى واطيعوا الله  
واطيعوا الرسول في عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستغنا ومن قوله  
هو عين دعوى الخصم والا قربان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل  
فالموجب هو القول لا غير ثم عارضه بتمسكه بالسنة بما روي ابو سعيد الخدري في ميمار رسول صلى الله  
عليه وسلم يصلي بالصلاة اذ دخل فغلبه فوضعه على ياراه فلما راي ذلك القوم اتوا نعالهم فقاموا  
صلواتهم فقال ما حكمكم على التاكيم نعم لكم قالوا ايناك القيت فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام اتاني  
فاخبرني ان فيها قذرا اذا جاء احدكم المسجد فليطهر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصلي فيها وما راي  
انهم وصلوا قدامه صلى الله عليه وسلم فافهمهم ونما عن ذلك وقال انكم مثل يطيني ربي ويسقين فلو كان الفعل  
موجبا لما اكره عليهم ولعمري ما قال الا انهم الغرض الى انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم لبعض  
قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي  
لسما اعني لصيغة الفعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب  
اي لا شاك في ثباته بالتوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجازا اتفاقا فافند  
الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال موجب للتوقف الى ان تعيين المراد والتوقف عنده  
في تعيين المراد عند الاستعمال في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب  
والاباحة والتمهيد يدور حسب الغرض والجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انما للوجوب  
فقط والندب فقط او سوا مشترك بينهما اتفاقا قوله التاثير هو قريب من الندب لان الندب لا يشترط  
الاخرة والتاثير بغيره لا لخلق واصلاح العادات وكذا الارشاد وقريب منه الالة يتعلق  
بالمصالح الدينية والتمهيد هو التوقيف ويترب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه الملامع

الامر والعقل 2 الدال على الذي  
خلاف الاصل لاننا لم نلقه

توقف التوقف

قوله فخير المنع فان الدال لا يجز  
موضوعه الدال على المعاني مع  
انها ليست من جنس القول

تعلق قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول  
بأول قوله فليحذر الذين يخافون عنت الله تعالى كعنت الذين  
فلنوعنا عموم المشترك وهو موضوع وانما الذي هو بطلان كون الفعل موجبا فلان تعدد الاله والادلول على الاصل هو المقصود

دليله ولم يصرح بالتمسك في بعض

القول من ان الندب والادلول



وقوله انما انكشيت جملته لانه استعمل تلك اللفظة  
حتى كان انكشافها بالبيان قبل ان ياتي بالاجابة

تخريف وقوله كلا الامتنان على العباد بقرينة قوله ما زكتم الله وقوله ادخلوا اي الجنة للاكرام بقرينة  
قوله بسلام آمين في حصولها وقوله انما احتقار لسكر السكر في مقابلة المجرى الباهرة بدلالة الحال  
والكثيرين هو الايجاد **قوله** قلنا بطل دليل التوقف بانه منقوض بالبيان فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان  
موجب ليس التوقف للعالم ضروري بانه ليس موجب فعل لا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب  
هو التوقف لكان موجب النفي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم بطل المقدمتين  
التي عليه بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان عقابن الاشياء لاحتمال تبدلها في اسما  
او بطلان عقابن الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجازا واشتراك الثاني  
ان الاحتمال يمتد في النقص باحد المعاني لا الغيوب رتبة ونحن لاندرى ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يتبدل  
بل ندري انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل النفي وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل على وجه حتى يوجد صاف  
ومننا نظرا ما اول الاطلاق الواقفين في الامر واقفون في التوقف في الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك  
لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب وارجا وهو  
او غير ذلك مع القطع بانه ليس طلب الترك والتوقف في النفي توقف في ان المراد هو طلب الترك  
جازما وهو التحريم وارجا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس طلب الفعل ما التوقف في كل منهما توقف  
فيما يحتمل من ان يلزم التساوي وعدم الفرق بين الفعل والتفعل اما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنفي احتمال  
ناتج عن ان ليس طاعة المعاني وهو الوضع والشيوع وكثرة الاستعمال فان هذا من احتمال تبدل  
الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة ولا تتعدوا وهكذا  
وقد اكثر النسخ وفي بعضها لا تتعدوا والحق انه سقط عنها شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا  
وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن انه غافلا ولا يمس نحو ولا تتعدوا **قوله** وهذا الاحتمال اعني بانه التوقف بسببه  
يبطل الحقايق **قوله** وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الاقناع  
والاشتراك محقق فلا يتركب الا عند قيام الدليل وهذا يعني القول باشتراك لفظين الوجوب والندب  
مانقل عن الشافعي او بينهما ومن الاباحه او من الثلاثة ومن انه يدعى على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج  
والابن القوي بالاشتراك معني من الوجوب والندب لان موجب واحد وهو الطلب جازما كان وارجا وقد  
يعبر عنه بترجيح الفعل ومن الوجوب والندب والاباحه على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجب  
حينئذ ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف لقليلون بان موجب واحد من الامور المذكورة في كل الاقوال  
على ثلاثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالكة انه الاباحه لانه لطلب وجوب الفعل وادما للمقتضين اباحته وقال  
ابو حاتم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قول الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من  
رجحان جانب على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحه ويكون المنع عن الترك امرا زائدا  
على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه لطلب الفعل والاصل في الاشياء الاحتمال لان لنا ثقب ثابت  
من وجه دون وجه فمن جعل الاباحه او الندب جعل النقصان أصلا والكمال عارضا وهو قلب المقول  
ولما كان هذا الثابتا لفظا بالترجيح اعرض عنه المنصف وتمك بالنقص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها

بيان  
بالا تمها

قوله تعالى يلجذ الزن نجافون عن امره ان يصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليل الحكم بالوصف مشعر  
بالعلية نحو فهم خالفهم الامر وحي ترك الامور بجهلهم من موافقة وخذهم من اصابتهم الفتنة في الدنيا او  
العذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وحي ترك الامور بجهلهم من موافقة الاتيان بالامتنان  
الى النعم لا عدم اتفاقا وحقيقة ولا حمل على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب والندب مثلا يحمل على غيره  
يقال حاله في فلان عن كذا اذا عرض عنه وانت قاصدا يا ه مقبل عليه فالمعنى نجافون المؤمنين عن امر الله وامر  
عنه السلام ونحو ان يكون على تعيين مخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يتوبون بالامور بفسق  
الاية للتخدير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب ولا معنى للتخدير عالا  
يتوقع فيه مكره ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان الامور به واجبا ولا خذور  
في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والتخدير بقوله يلجذ الزن هو اول المسئلة  
وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو مفعول بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الامر للوجوب  
لانما نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للالحاب في الجملة والامر بالخذ من هذا القبيل بقرينة السياق وانه  
لا معنى لعمد الندب والاباحه بل الحذر من صابة المكره واجب وامره معد مضاف من غير دلالة على  
معهود فتكون عاما مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب لا نزاع  
في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرين والاقرب ان يقال ان المفهوم من الاية التخييد على مخالفة  
الامر والحاق الوعيد بها يجب ان يكون مخالفة الامر حراما وترك الواجب الملقى بها الوعيد والهدم  
وسما قوله تعالى وما كان المؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم  
في لهم المؤمنين ومؤمناتهم جمع لهم بها بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم الله تعالى ورسوله جميع للتعظيم والمعنى  
ما سمح لهم ان يختاروا من امرهم شيئا ويتركوا ما تركوا بل يجب عليهم الطاعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيار  
هائي جميع او امرهم بدليل وقوع الامر مكره في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكراه وهذا  
من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد من بيان امرين احدهما ان النقصان عنها بمعنى الحكم بحقيقة  
اتمام الشيء قولنا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الاياه اي حكم او فعلا كما في قوله فتصا بها  
سبع سموات في يومئذ اي فطعن وانقن امرهن ولا يخفى ان الاستناد الى الرسول ياتي هذا المعنى فيقع  
الاول واما اطلاقه على تعليل الازدة الالهية بوجوب الشيء من حيث انه يوجب مجازا وثابتا المراد  
من الامر هو القول دون الفعل والشيء ما ذكره واني قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك  
لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين عنه ولو اريد حكم بفعل او بشيئ اوجب **قوله** انما  
الى تقدير البقاء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون  
بندب فعل او باباحه حذيفة خيرة على تقدير ان يكون الحكم بفعل موجب لنفي الخيرة ثبت المدعى  
وهو ان الامر بالشيئ يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المثابرة والاعتقاد فظهر ان المراد في قوله من امرهم  
هو القول المخصوص بما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم  
من الابهام او الحال فان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاني زيد ركبا فاعني ركوبه ومنها قوله

وحد من صلبه القسمة في  
الوصف او العذاب في قوله  
يجب ان يكون حو

بقرينة  
تفسير فتنة

الامر بالمعروف والنهي  
عن المنكر

اي القول بان الحكم فعل امر وحده

من الامر

قوله كما تقول جاني زيد ركبا فاعني ركوبه  
قوله كما تقول جاني زيد ركبا فاعني ركوبه  
قوله كما تقول جاني زيد ركبا فاعني ركوبه  
قوله كما تقول جاني زيد ركبا فاعني ركوبه  
قوله كما تقول جاني زيد ركبا فاعني ركوبه







وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الأصول ان الامر المطلق بعد الخطر الاباحه عند الاكثريه  
وللوجوب منه البعض ذهب البعض الى الوقت وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض لانواع  
في الجمل ما يقتضيه المقام عند انقضاء القرينه قوله مسلكه قال نخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحه والندب  
فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والطاهران هذا الاختلاف ليس بصيغة الامر  
احدهما ان نخر الاسلام بعد ما ثبت كونه حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الاول وهو ان  
الامر حقيقة اذا اريد به الاباحه والندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدلاله كونه مجازا بصيغة النفي مثل امر  
بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوة الضحى او صوم ايام البيض  
مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل خلاف في ان اطلاق لفظ امر على  
المستعمل في الاباحه والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقولوا على فكا بيوهم ونحو ذلك جملة ومجاز  
وهذا ما ذكر في اصول الحاشية ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي والى برك الرازي وهو الجصاص والمباح  
ليس مأمور به خلافا للكرخي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور  
ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر اجاب وامر ندب وهذا الثاني كون صيغة الامر مجازا في الندب  
واما الاباحه فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما  
الكرخي فالمباح واجب كونه ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا  
محمية لا يجب ان يكون واحدا بينهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست  
كذلك فكذا لا يجب كونه مجازا لولا ان لفظ الندب والاباحه في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي  
والجصاص فلهذا ذهب كثير المشايخ الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام نخر الاسلام  
بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق والندب والاباحه عند انقضاء القرينه كما ان المستثنى من جملة  
في كل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التعليل ظاهرا للتأويل في ابطال  
المجاز بالكلية بان يكون مع القرينه حقيقة في المعنى المجازي والواجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي في  
عليه بلا قرينه ذكره التاويل آخر وهو ان اللفظ المستعمل في مجازا وضع له ليس مجازا بل على انه يجب في المجاز  
استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغير من موجود وان يجوز  
وجود كل منهما بدون الآخر ومنتع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غير فعنده اللفظ ان يستعمل في غير ما وضع  
اي في معنى خارج عما وضع له فجازوا الا ان استعماله في عينه حقيقة والافضلية فاصرة وكل من الندب والاباحه  
بمنزلة الجزاء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوع للوجوب حقيقة فاصرة فيها فيقول الخلاف الى ان استعمالها  
في الندب والاباحه من قبيل الاستعارة لكون مجازا من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكون جملة فاصرة  
فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الظلال في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الشرط  
ونهما مع جواز الشرط على التساوي في الاباحه وعلى وجان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحه مقيد بجواز  
الشرط فلا يجمع مع الوجوب المقيد بامتناع الشرط فلا يكون جزءا لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد  
بالمبانية اشتناع اجماع الاباحه والوجوب في فعل واحد والامتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي في الجزئية

او مقدمة له فيكون مأمورا به  
وجوابه ان المباح الذي يحصل به  
ترك الحرام في

والذي اراد بالامانة اي بالاسرار والامانة  
في قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل  
فان قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل  
فان قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل

ليكون جواز الفعل

كاستقراء البيت والحاصل ان ليس للندب والاباحه مجرد جواز الفعل جزاء للوجوب بمنزلة الجنس بل اللفظة انواع  
متباينة داخله تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الشرط والندب بجواز مخرجها والاباحه بجوازها على التساوي  
ولقد قال نخر الاسلام ان معنى الاباحه والندب من الوجوب بعينه في التقدير كما انه قاصدا لغيره ولم يجعل جزاء  
وقاصدا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره نخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق الكل على الجزء لكن قرره  
على وجه من دفع عنه الاخر من السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب والاباحه انه يدل على جواز الفعل  
وجاز الشرط مخرجا ومتساويا مع كون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل لا دلالة لها على  
جواز الشرط مطلقا بل معناه انه يدل على الجزاء الاول من الندب والاباحه ان معنى جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس  
انما هو للوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الشرط او امتناعه وانما ثبت جواز الشرط بحكم الاصل والادليل  
على حرمة الشرط والافضاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب لمركب من جواز الفعل مع امتناع الشرط  
فكون استعمال الصيغة الموضوع للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها  
في الاباحه والندب استعمالا في جزئها الذي هو بمنزلة الجنس لما ثبت ان الفعل الذي هو جواز الشرط بحكم الاصل لا دلالة  
اللفظ وثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينه فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل  
ومنع النقيض والاثبات يعني كون الفعل مطلقا ممنوع الشرط وكونه بحيث يحكم فاعله ويندم تاركه شرعا او كونه  
بحيث يتاب فاعله ويعاقب ويستحق العقاب تاركه فلا يلزم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من  
ان عدم المعاينة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل ممنوع بمقدية قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم التحريم  
في الفعل مع المحرمية الشرط والاباحه هو عدم المحرمية في الفعل في الشرط وان المأذون فيه جنس الواجب المباح  
والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم المحرمية فيه وكونه مأذونا فيه والمنع في مثال ذلك مما لا يقيق بهذا المثال  
الاروي ان قوله الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ ثم معناه ان  
الطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الشرط فان قلت قد صدقوا باستعمال الامر في الندب والاباحه و  
ارادتهم انه لا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحه عدولا عن الظاهر وما ذكره  
من ان الامر لا يدل على جواز الشرط صلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فمفهوم لم لا يجوز ان  
يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزاء في طلب الفعل مع اجازة الشرط والاذن فيه مخرجها ومتساويا  
بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صدقوا باستعمال الاسد في الشجاع واراؤهم  
فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لانه من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كانا على مثلا  
فاذا كان الجامع معهما هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحه من حيث انها لافراد  
جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصية كونه مع جواز الشرط وبدونه بالقرينه كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ولم  
كونه انسانا بالقرينه الاروي انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على القرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا ونحو ذلك  
بل يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالمجمل لا يخفى على المتأمل المصنف الفرق بين صيغة الفعل الدال  
عنه قصد الاباحه بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الشرط لان مدلول كل منهما جواز الفعل  
مع جواز الشرط فان قلت فعلى هذا لا فرق من قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحه اذ المراد به استعمال

منه ما كان معنى قولنا ان الامر  
في قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم  
بينكم بالباطل فانه لا ينافي في الجزئية  
منه ان الامر في قوله تعالى ولا تأكلوا  
أموالكم بينكم بالباطل فانه لا ينافي في الجزئية  
منه ان الامر في قوله تعالى ولا تأكلوا  
أموالكم بينكم بالباطل فانه لا ينافي في الجزئية

ذات



الوجوب يدل على

*[Faint handwritten Arabic script, likely bleed-through from the reverse side.]*

مَجْلَدُ الْعُدُودِ إِلَى الصَّلَاةِ  
فِي كُلِّ مَجْمَعٍ

مُطْلَعًا

وان

وان كنتم خبايا فاطموا او مقيد بشئ وصف كقولكم انم العلوة لد لو ك الشمس قيد الارباب العلوة يتحقق بفت  
 ولو ك الشمس وجوابه ان التكرار في مثال هذه الامور غير لازم من تجد السبب المتقضي لتجد السبب لا من مطلق  
 الامر المطلق والمعلق بشرط او المقيد بالوصف ولا يلزم تكرار الشرط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي  
 وجود الشرط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود السبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف  
 مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينه لا معنى لقوله المطلق الامر لان الحكم لم يدع انه مطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف  
 قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقفا بوقت او معلقا بشرط  
 او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وحينه لا اشكال في ظاهر عبارة المصنف ان المعلق بشرط او وصف  
 يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب حتى لا يقتضي الادليل كما صرح به المصنف في مسئلة ان دخل الدار  
 فطلق نفسك ولذا عبر في التعميم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف بتكرره  
 فان قيل كيف يؤثر التعلق في اثبات ما لا يحتمل اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن بدلولة  
 كصنيع الطلاق والعاق عند الطلاق توجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط تباخر الحكم الى زمان ووجود الشرط  
 الرابع مذهب عامة العلماء الحقيقية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل للخصوص والمرة سواء كان مطلقا  
 مثل دخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ادخل السوق فاشترى اللحم لا يقتضي الاشارة الى المرة واحدة وانما  
 يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كالتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا  
 لا يوجب التكرار ولا يحتمل سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اثنائه  
 وهو ادنى ما يعتد به ممثلا ويحتمل كل الجنس بدليل وهو البنية وذلك لان الامر يدل على معد مفرد والمفرد لا يقع  
 على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فينتهي واعتبارا عنى المجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس  
 والطلاق جنس واحد من القصدات وكثرة الاجزاء الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت  
 الا بالبنية فان قيل لو لم يحتمل العدد ولما ع تفسيره به مثل طلق نفسك احد شيئين وثم احد عشرة ايام او كل يوم ونحو  
 ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمل مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرئت بالصيغة ذكر العدد في اللفظ  
 بل بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لا امراته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء  
 واما الفرق بين طلقتك وطلق نفسك فقد سبق في بحث لاقتضاءه وتعايل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد  
 فان المفرد والمعتد بشئ من دوات العموم والاستفراق يكون بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد  
 اعتبارا في نحو المطلق لا فلا نفي باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراو يقع كل فرد من افراد الفعل  
 قوله و قوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرغوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد بمثلية قطع يار  
 السارق في الاكراه الثانية وكلام النجوم صريح في اختيارنا على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو  
 السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى ما خرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لثمة مثل قوله تعالى  
 والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره  
 فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه ونهيه لم يحتمل لمصدره وبما يحصل الربط فيجمع الكلام والحاصل ان المصدر الذي  
 يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر بمعنى لم يحتمل مصدره المصدر السارق الذي

£ 110

مقابل المظلي سنة ١٢٠٠ هـ  
الاول الجوزي قمرية الحكم والارادة والبنان  
مؤيد المظلي الامير المظلي ابو المظلي

الغفران بن الحسن

من حیثه و مجموع

يكون الوقت

シ  
100

عندم

الحق  
عديم  
الكوني غني بان احاط العلم بالانسان  
وانه ليس الغرض من ان العلم لا يصلح  
للافتراض



1, 2, 3

غفره

مضاد الصلوات والمصالح (والمصالح)

اقضاه عن غير محول للعالمين للصالحين



قد روي في الصحيحين  
عن ابي ايوب عن النبي صلى الله عليه وسلم  
في حديثه انما يثبت بالقياس

انقضاء

تخرج بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام  
في اثنا الدليل وعند جمهور اصحابنا كما قلنا في ازيد والامام السرخسي ونحوه الاسلام يجب بالدليل الذي  
اوجب الاداء اجمع الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قرينة شرعا بخلاف القياس فلا يمكن ان  
مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريف فان اقامة الخطبة مقام  
ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذلك تكبيرات التكبيرات عقيب الصلوة في غير ايام التشريق  
وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرفت كونه قرينة مثل لا ينقض الا ان  
سنة مقادير العبادات وحياتها وانبات لما نلته منها لا يقال لو وجب نفس لكان بمنزلة الواجب  
ابتداء فلم يصح تسمية قضاء حقيقة لاننا نقول بغيره لكونه استدراكا للوجوب السابق بخلاف الواجب  
ابتداء واجمع الفرق الثاني بان الفعل لما وجب في وقت سببه دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت  
والحال ان الفعل مثلا من عند المكلف يصرف الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتناع وهو غير  
ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عند من الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم تشرع اقامة الخطبة  
مقام الركعتين والتكبيرات في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الحيات والاداءات هو الوقت  
ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفتوى على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت وسبق اصل العبادات  
مقدرا ومنه ما في مطالب بالخروج عن عهده بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وما يثبت في الحيات  
والاذا رخصنا وعظما وفي ازالة المانع شرعا وان لم يماثله في احراز النفيلة فان قيل الواجب بغيره لا يثبت  
به وبما كالموجب بالقدرة المستمرة يسقط ببقائها قلنا نعم اذا كانت المصنعة مقصورة والوقت ليس  
لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الموى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات واستماع  
التقديم على الوقت انما هو لا متعلق بتقديم الحكم على السبب فان قيل الفات يتقابل بالمثل والاضا  
فالذي قبل به شرف الوقت الغاية قلنا قد تحقق العجز عن متابعته بالمثل اذ لم يشرع للعباد ما يماثل شرف  
والا المتألمة بالاضمان فقد انتفت في غير العبد قوله عليه السلام رجع عن متى تلاصق الخطا والنسيان  
هو عليه وثبت بتحقيق الاظهر في العبد بالنص والاجماع على تأييد ترك الواجب بتأخير عن وقت شرفه  
القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للنسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يستلزم خروج  
الا ان المصنف صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عادا وهو انه اذا لم يكن عادا لا يكون شرف الوقت  
مضمونا أصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الشكر غير عاد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت  
اخر من غير تعرض لشيء اخر بل مع ايام الى انه بمنزلة الماتى به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بها  
على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت لانه في اثنا الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقا الواجب  
بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت  
لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادات فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمند ورواها عنك قبا  
عليها بما مع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا جهة عليك لا حكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة  
ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جدي دليل

التفريق

نكر

الاداء والاداء

مبتدأ

مبتدأ بالما اوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لا يجاب التقضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوطه شرف الوقت  
لا الى شل وفحان فيما اذا كان اخرج الواجب عن الوقت بعذر والقياس فلو ثبت فيكون بقاء وجوب  
المندور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالبيان  
لا يقال لو ثبت التقضاء بالامر الاول لكان الامر متفضيلا ونحن قاطعون بان قول القائل من يوم الخميس  
لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول من يوم الخميس الى يوم الجمعة  
وكما ناسوا فلا يصح بالتأخير لا تقول معنا ما مر بالصوم وبايتا من يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس  
به كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه وحينه لا يلزم انقضاء خصوص يوم الجمعة ولا يكون اداء فيه الا يكون  
صوم اليومين سواء **قوله** فان قيل لو قال به على ان اعتكف رمضان واعتكف هذا الشهر مشيدا الى معنى  
فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شرعا متنا بجا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقتضيه في رمضان آخر كقضاء  
بصوم من خلا ناله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو المندور لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول كونه الصوم  
مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجر طم انه بسبب جديده وهو التوقيت وهو سبب  
يوجب الاعتكاف بصوم مقصود وخصوص بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا وظاهر هذا القول مشروعا  
المراد بالسبب الجدي والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسبات يقال  
السبب الموجب الاداء هو النص الدال على وجوب الاداء والنذر والسبب الجدي هو قياس المندور  
على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضاءهما يمكن ان يقال كون سبب القضاء وهو المندور كما  
عن وجوب النص الدال على وجوب المندور وكونه هو التوقيت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة  
تجديد للآزم من المندور وفي لفظ نذر الاسلام اشار تخفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لا بالانواع  
الفعل على المكلف بالاجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه  
يكون بموجب جدي لا بموجب الاول كذا في اجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبرة من الا  
ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثر في اجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة  
شهر رمضان بعرض شرف الوقت وما يثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من اكتساب مثله الا  
بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والمات فلم يثبت القدرة فقط في مضمونا  
وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الوا  
بالشرف لان تحمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتا في رمضان الثاني فقوله يقتضي موما ينبغي  
على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم واجاب لشيء الاجاب لثوابه  
وشرايد التي لا يتوصل اليه الا بها فيكون ما يلتزم بالنذر مطلقا وهو خلاف الوضوء في الصلوة فانه  
ما لا يلتزم بالنذر مطلقا جازا اذ هو ما به علم حتى الى وضوء الاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب  
صوم مقصود وخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بغيره  
الصوم فيه لا يقال واجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم لخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت  
لما كان ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعرض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب

العجز هو وجوب  
مما لم يوجب

بجاء في الاصل

حتى لو نذر صلاة



اما ان يكون في حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد فتصير اثني عشر قسما و ظاهر عبارة المصنف  
 من مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصرا يبرهن انفي والاثبات فلا فيلزم ان يكون الشبهة بالقضاء  
 او قد جعل قسما لها الا ان المراد ما ذكرنا في العباد اختصارا في الاداء اما نحن وهو كامل او قاصر  
 فيه بالقضاء **وهو** كالجماعة يعني فيما شُرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعديد والوترية ومضا  
 وج والاقامة صفة تصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثمر الصلوة التي شرعت فيه الجماعة اما ان تؤدي كلها  
 وهو الاداء الكامل وكلها بالانفراد وهو الاداء الناقص او يؤدي بها بالانفراد وبعضها فقط

[illegible]

الاول على سبيل الاختصار لا يفتقر الى  
الاصطلاح بل هو على سبيل الاختصار لا يفتقر الى  
الاصطلاح بل هو على سبيل الاختصار لا يفتقر الى

This image shows a blank, aged, cream-colored page, likely an endpaper or flyleaf from an old book. The paper has a slightly textured appearance with some minor discoloration and small dark spots, possibly due to age or handling. A faint, dark, vertical mark is visible near the right edge, and there are some small, dark, irregular marks scattered across the surface. The page is otherwise empty of text or illustrations.

[illegible]



من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دية في ذمة مكان  
ماله وديان ذمة المديون تنقلا صا مثلاً بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عن الثابت وهو  
لا تسليم مثله لان المثل على تقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل يقع على المال المدون  
**والقضاء** على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فقهاء الاسلام وغيره بان دية  
القرض فرق وقدره صريح قضاء بمثل معقول ومائة الدين اداء كامل **ولو** والقاسم اني اذا غصب عبدا  
فارقا فزده مشغولا بجناية يستحق بهار جنة او طرفة او يدن ان استهلك في يده مال انسان وتعلق الفحان  
برقبته او يمرض حدث في يد الغاصب وغصب جارية فزدها مالا او باع عبدا او جارية سالما من ذلك فليس  
بإحدى هذه الصفات فكذا اداء لو دونه على عين بالغصب ولم يملكه فاصد كونه لا على الوصف الذي وصفه  
وتفرغ على قصور الاداء وان لم يملك المبيع مشغولا بجناية تقتل تلك الجناية انتقض القبض عند الجناية حتى كان  
لم يقضه فرجع بكل الثمن لان يده المشتري لا يصح بسبب كانت اذ التباين مستحق في يد البائع بمنزلة  
ماله استحق بالمال او مرتهن وصاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعند الشغل الجناية عيب بمنزلة  
المرض على اشد العيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بها ومن المقتضين من المهرين في ذلك الجناية  
فيما اذا رجح بكل الثمن بل ينقص العيب ان يقوم العبد طلال الدم وحرام الدم فيدفع بغاوت ما يقتضين  
من الثمن وكذلك الخلاف فيما اذا رجح الجارية **ولو** وكذا لو يوف جمع زيف وهو ما يرد به بيت المال  
ويرجع فيما من التجار فلو وجب على المديون دراهم جيا وداوي زبونا فهو من حيث تسليم الواجب اداءه ومن  
نوات وصف الجود قاصد رب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زبونا فهو من حيث تسليم الواجب  
فان كان قايما في يده فله ان يبيع الاداء ويطالب المديون بالجيا وداويا لحته في الوصف وان عكس القول  
في يد رب الدين بطل مقفه في الجود بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشئ لما مر من ان الجا زبانا بطل الاصل  
وهذا اداء قاصد بطله لا مثل للوصف منفردا لا امتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف لو ان برء مثل المقبوض  
ويطالب المدونين بالجيا ولا المقبوض دون حقه وحقا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قد راء امتنع الرجوع  
الى القيمة لتأويله الى الربوبية ومثل المقبوض كما يرد دية اذا كان قايما فعلم ان قوله اذ لم يعلم به صاحب الجاني  
ينبغي ان يحمل فيه التمكن من رد المقبوض لا يكون الاداء قاصدا على ما يفهم من ظاهر العبادة **ولو** الاداء الذي  
يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبده هو ابو المرأة فعقد الاب للملك المهر بنفس العقد فان استحق  
العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعقده وجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فان لم  
يقض القاضى بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشرا او هبة او ميراثا ونحو ذلك لازم  
على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عيّن في المرأة لانه الذي استحققه بالتسليم  
يشبه القضاء ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعتدل فالعبد المملوك ثانيا كان  
مثل المستعنة بالتسليم لا عينة وتفرغ على كونه اداء ان الزوج يحبس على تسليمه اذ اطلبته المرأة كونه عن حبسها  
موجب التسليم وهو التكاليف بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجب على تسليمه الى المشتري  
اذا طلبه لانفساخ البيع لانه طهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المشتري في حين لم يجز بطل وانفساخ

المقبوض على حامله في العقد بطل  
التسليم اذ لا ان خلا المقبوض  
بالجناية وتكون الدين في البيع

بطلان العقد بالانقضاء

على شبهة القضاء وان العبد لا يحق قبل تسليمه الى الزوجة الا ان تصرفات صادقت ملك نفسه بغير  
كون العبد مثل المسمى لا عينة حكما انه لو تفرغ القاضى من الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك  
الزوج العبد ثانيا لا يعود من المهر في العين فلا يجزى الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان مقفاه  
استقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعادتها فيه بقول الزوج مع العبد كالمقبوض  
اذا ما دمن اباقة بعد قضاء القاضى بالقيمة للمقبوض منه يعود مقفه بقول الغاصب مع ميمنه **ولو** دخل  
على بريرة مبي مولاة عائشة رضي الله عنها وعائشة رضي الله عنها من بني نعيم ولا تحرم العدة على موالها بل  
على موال بنيها شتم على انها كانت صدقة الطوع وهي لا تحرم الا على التي على الله عليه وسلم **ولو** وان حكم  
الشرع دليل معقول ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصل ان المهر بالعين هو المجموع المركب من الشئ  
ومن وصفت مملوكيته لان الشئ الذي يكلم الشرع بحجته التصرف فيه على بعض المملوكين وبجمله البعض الاخير  
انما هو الشئ مع وصف مملوكيته والكل يتبدل بقابل بعض الاجزاء على ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا في  
ولما لم يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحسنة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف  
لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقتيد فالاولى التمسك بالسنة **ولو** ومن الاداء القاض  
فصل بعد المثل من الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء ابتداء بغير الاسلام وان كان  
المناصب تقدمة يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله ما حله بالانه الطعام الذي غصب منه فحده  
قاصد بغير الغاصب عن الثمن ونقل عن الشافعي طائفة ولم يوجد في كتب اصحابه وشار بقوله المصنف الى انه  
لو اعمه ما هو مخد من المصنوب بان كان دقيقا فحده ولا يحاط به لا سيما في قيد الطعام لانه لو وجب  
المقبوض من المالك وسلمه اليه وباعه منه وهو لا يعلم واكله من غير ان يعلم الغاصب ببيع الثمن  
بالاتفاق تمك الشافعي بان الغاصب ثورا بالاداء ولم يولد له ما وجد منه تغير منتهى فلا يكون اداء  
ما مر به واعلمنا انه تغير لما جرت العادة من ان الانسان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من  
نفسه لعدم المانع المحسوس والشرعي وحاصل هذا التقدير انه وان وجد صورة الاداء وتسليم عين حقه الا  
بطل معنى الاداء وهو ابطال حق المالك اليه نفي للغر والمهر عنه فلا يكون اداء مقفاه وقد يقال انه كتمان  
احدهما انه تغير لا يكون اداء لان التغير بمنتهى عنه والاداء ما مور به وتنافي اللوازم يدل على تناقض المذهب  
والسبابة لا تحصل الا بالاداء والمأثور به والثانية انه اداء قاصد فلا يثبت نفي للغر **ولو** ولنا انه  
مقفاه لانه اصل المقبوض في يد المالك اطلاقا بحيث صار متمكنا من التصرف فيمن قبل ازال يدا  
مطلقة بجميع التصرفات والمأثور الاية اباحة والقاصد لا يتوب من اكله بل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه تقدم  
بالاسلاف كما في اداء الزيف عن الجيا فان قيل قيل جمل المالك ببيع الاداء لما فيه من الغر وتلف المهر  
ما ر ونقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من رد الاداء الى المالك كما لو غصب عبدا فاقبل المالك  
استحق هذا العبد فاعطيه عتقه وهو جاهل بانه عبده يعق العبد ويبرأ الغاصب ما ذكر من العادة الجارية  
كمنه الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لانيه ما يحب لنفسه مكنون  
لغوا لا بطل الاداء **ولو** والقضاء بمثل معقول قبل يجري هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الغاية

ان الزوج يملك التصرف في العبد  
بالاجازة والقبض والبيع والتمليك  
فصل في ان الزوج يملك التصرف في العبد  
بالاجازة والقبض والبيع والتمليك

قوله وان كان يقول جبره ان يرد  
الوصف بغيره في ان يرد العبد الى  
الوصف بغيره في ان يرد العبد الى



بالجماعة فانه كامل وبالاغتراف فانه قاصر ودان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة  
فالقضاء بجماعة او منفردا يتان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل **و** ففي قطع اليد ثم القتل امان يصدر عن  
شخص وتخصيص وعلى التقديرين اما ان يكونا خطاين او عديين او مدعيهما معا والآخر خطأ وعلى التقديرين اما ان يكون  
القتل قبل البتر البسر او بعده وتقامصيل الاحكام في كتب الفقه وحمل الاطلاق المذكور في الكتاب اذا كان  
القاطع والقاتل شخصا واحدا مستمدا او يكون القتل قبل البسر **و** وعندنا ليس للولي ان يقطع بل له  
ان يقتل لانه اعم يقتضى بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل حكم النفس فاذا انقضت بان قتله مستمدا  
ستطوكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجه شرعي وهو القصاص في موجه القتل لان القتل قد اتم الا  
الثابت بالقطع حاصلا وحقيقة دليل ان حكمه حكم السرقة فيكون القطع ثمر القتل جنابة واحدة بمزلة ما اذا  
قتله بغير بات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الاقضاء الى القتل بمزلة السرقة اليه فظهر  
المراد بالموجب في الموضوعين لان الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حاصلا واذكر المصنف  
تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضوعين لبيان اخلافا بها بالمفهوم **و** والقتل قد يحجر اثر القطع من  
ان المحل ينفذ به ولا يتصور الا تمام السرقة بعد فوات المحل **و** وعندنا في يوسف يجب فيه يوم النصب  
لانه لما انقطع المثل التحق بالامثل له والحلف انما يجب لسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فغصب  
يومه يوم الغصب ومنه فمجد نية يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز من اداء المثل ذلك لان الانقطاع يقتضيه  
نعمه آخر يوم كان سوجو راقى ايدى الناس فانقطع **و** فلا يصح المنافع بالمال المقوم بقدر ما يقتضيه  
على ما وقع في الحلف وهو عند الشافعي تقضي بالمال المقوم ونوطية لاقامة الدليل فانه يقوم على سبيل التقويم  
عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقضارا على المقصود وهو اشفاق المائنة بانتفاء المقوم وتحقيق المنفعة  
ملك لامن شأنه ان تصرف فيه بوصف لاحصاء من المال من شأنه ان يدخل في خسر لا منافع به وقت الحاجة  
والتقويم يستلزم المالمية من ابي حنيفة والملكية عند الشافعي فعنده منافع المقصود تقضي بالغصب ان يمكن  
العين المقصودة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند  
ابي حنيفة لا يقضي لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محذور لان الاضرار هو الصيانة والاداء  
لو قت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحذور ليس بمقوم كالصيد والحشيش والمنفعة ليست بمقومة  
فلا يكون مثلا لمال المقوم فلا تقضي الا بنقض ولا ينقض وعلى عدم بقاء الاضرار منع ظاهرا ولا يخفى ان الغلام لا  
لوان في كل آن وتجدد امثاله بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثاله في كل آن وقد سبق انه سقط  
العلم لان يحكم الحكم بالاغراض المتضمنة مثل المنافع مثلا وايضا لخصم ان يقول بل التقويم باعتبار الملكية  
والخلا في التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحاجج لا بنفس الاموال **و** يتوهم  
في العقد ثبت بالرضي منع لقوله ما ليس بمقوم في نفسه لا يصير بورود العقد مقوما لهما فان قلت **و** ان  
فيه تسليم لعدم صبيد ورثة مقوما بالعقد بل الرضى قلت لما اشتمل العقد على كان المقوم بالرضا تقوما بالعقد  
لان ما اثير الشيء في الشيء يكون باحد اجزائه ولو اذمه **و** فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المنفعة لاقامة  
تقوم المنافع بالغصب بالقياس على تقويمها في العقد والاثبات اصل المدعي وهو مقابلة المنافع في الغصب

واحد

يجب

مال لان الملك

هذا هو مقتضى القول بان المنفعة لا تقضي الا بالملك  
لان المنفعة لا تقضي الا بالملك لانها عرضية  
ولا تقضي الا بالملك لانها عرضية

بالمال

بالمال المقوم بالقياس على مقابلة ما به فقه في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنفس على خلاف  
القياس لاشفاق الاحراز فلا يصح مقبضا عليه واما الثاني فلو جود الفارق وهو الرضا فان له اثارا في الجاني  
في مقابلة ما ليس بمالك كجاني الصانع ومن العبد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فاجبه  
تخصيص بطل الاول يكون الاصل على خلاف القياس وبطل الثاني بوجوه الفارق لانا نقول ان الثابت  
على خلاف القياس هو تقويم ما ليس بمجوز لا مقابلة غير المالك بالمال المحقق الاشفاق المقصود وقضاء الحاجج  
بكل منهما والرضا انما يوثق في صحة استبدال ما ليس بمالك بالمال لا في جعل ما ليس بمقوم مقوما فيختص كل من  
القياسين بما نفع **و** وهو اي استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع عياله  
اوليا المقتول على يد بئرا على قيام العداوة وفي حيوة اوليا والمقتول وانبائه حيوة للمقتول وبقاء ذكره  
وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطايب على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصومة عن الجور  
بالكلية **و** والقصاص الشبيه بالاداء فكسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان  
ثبت في الذمة كالا بل في الذمة والغرة في الجليلين وهذا اجماله في الوصف لا في الجنس كما في شبيه ثوب واداء  
فيحمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحمل في البيع فتسليم قيمته تقضا حقيقة لكونه مثل الواجب العينية  
لكنه يشبه الاداء ولما في القيمة من جهة الاصل بناء على العبد لجماله وصفه لا يمكن اداؤه بالبعثينة ولا تعيين الا  
بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعبر بمقدار ما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان يبين  
ولا يخفى الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب  
هو كما لو امره عبد بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امره عبد بعينه فصار الواجب بالعقد كانه قد عين  
فيخير الزوج اذ التسليم عليه على المرأة فايها ادى تجبير المرأة القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب  
من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت صلا من وجه لا يصح وجهها براسه في حاله القيمة بل هو موقوف  
وتقيم لما سبق على ما قرنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة الجبرية في جميع  
صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **و** فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمأمور به من الحسن ان اشاع  
حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالتزام امر لغة وقد خلت  
في ان حسن المأمور به مع جيات الامر بمعنى انه ثبت المأمور به من مملو ما به بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل  
ومعروف له فالمصنف قبل تفصيل المذهب والدلائل اجل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت نفس  
الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان العقل خطا في معرفه حسن بعض المشرعات كالايان اصل  
العبادات كان الامر محجورا ودليله لما ثبت حسنة في العقل وموجبها لما لم يعرف به **و** هذه المسئلة بين ملكين  
والقياس من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه **باب** الامر والهي وهو يقتضي حسن المأمور به وتبع المعنى  
فلا بد من البحث عن ذلك شرقي فخرج عليه مباحث من الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **و** ومنها  
مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمتقون الحكم  
وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري تعالى هل يقتضي الحسن هل يقتضي القبح  
تحت رادته وهل يكون بخلافه ومثبته واصولية من جهة انها بحث عن الحكم الثابت بالامر كون حسنا او قبيحا

هذا هو مقتضى القول بان المنفعة لا تقضي الا بالملك

فان قلنا ان قولنا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان  
ثبت في الذمة كالا بل في الذمة والغرة في الجليلين وهذا اجماله في الوصف لا في الجنس كما في شبيه ثوب واداء  
فيحمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحمل في البيع فتسليم قيمته تقضا حقيقة لكونه مثل الواجب العينية  
لكنه يشبه الاداء ولما في القيمة من جهة الاصل بناء على العبد لجماله وصفه لا يمكن اداؤه بالبعثينة ولا تعيين الا  
بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعبر بمقدار ما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان يبين  
ولا يخفى الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب  
هو كما لو امره عبد بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امره عبد بعينه فصار الواجب بالعقد كانه قد عين  
فيخير الزوج اذ التسليم عليه على المرأة فايها ادى تجبير المرأة القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب  
من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت صلا من وجه لا يصح وجهها براسه في حاله القيمة بل هو موقوف  
وتقيم لما سبق على ما قرنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة الجبرية في جميع  
صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **و** فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمأمور به من الحسن ان اشاع  
حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالتزام امر لغة وقد خلت  
في ان حسن المأمور به مع جيات الامر بمعنى انه ثبت المأمور به من مملو ما به بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل  
ومعروف له فالمصنف قبل تفصيل المذهب والدلائل اجل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت نفس  
الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان العقل خطا في معرفه حسن بعض المشرعات كالايان اصل  
العبادات كان الامر محجورا ودليله لما ثبت حسنة في العقل وموجبها لما لم يعرف به **و** هذه المسئلة بين ملكين  
والقياس من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه **باب** الامر والهي وهو يقتضي حسن المأمور به وتبع المعنى  
فلا بد من البحث عن ذلك شرقي فخرج عليه مباحث من الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **و** ومنها  
مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمتقون الحكم  
وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري تعالى هل يقتضي الحسن هل يقتضي القبح  
تحت رادته وهل يكون بخلافه ومثبته واصولية من جهة انها بحث عن الحكم الثابت بالامر كون حسنا او قبيحا

دليلا وجها



التي يكون فيها شران معترفهما امرهم في علم الفقه للثابت بالامر ليس بحسن وبالنهي ليس بتقبيح **قوله** ومع ذلك زيادة نحر يقين على شدة الاتهام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لشرع كثيرة وفتح الاصل يفتح معبدا على منهج الوصول له وبوادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي تطلب فيها الطرفة الموصلة اليها وبها المعدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن دل قدمه في البوادي او ضل فيه في المبادي فقد يرجع عوده الى طريق الحق واعتزازه بالبحر ومن غرق في بحر **قوله** في الحقيقة في مقدمات فقد هلك **قوله** وحقيقة التي تطلب الجبر انما هي في تعويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة مجالا ارادة له ولا اختيار والقدر يتصرف في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لا فعلا مستقلا في اجا والشروط والتباني وكلها باطل الحق اي الثابت في نفس الامر هو الحق في الوسط بين الطرفين والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تعويض فكيف امر من امرين وحقيقة التي اختارها من اجازة اي ما يشبه الحق وليس **قوله** وقفت اي بطلت واقفا عليه وقفت اي جعلت الاسباب متوافقة لا يراوه والاول من التوقيف والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحرروا للبحث وتخصيص محل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة لكل من الحسن والتقبيح يطلق على ثلثة معان فينا المعنى الاول الخلو من المريقيع وبالثاني العلم حسن الجمل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح والذم والثواب والعقاب شرعا نفس الشارع كما في قوله الطيعوا الرسول واطيعوا الله على دليته كما في دعوى النبوة وانها المعجزة هو لا ينافي جواز العفو ولهذا قالوا لو كان متعلق العقاب ولم يقولوا لو كان بحيث يعاقب عليه وحل الخلاف هو الثالث فمقتضى الافعال حسنة وقبيحة لذاتها او لصفة من صفاتها فمهما ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو خير من ضروري نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعرى لا يثبت الحسن والتقبيح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل والاشي من صفاته حتى يحكم العقل بانه من وقبيح على تحقق ما به الحسن والتقبيح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختياري له فيه والعقل لا يحكم بالتحقق الثواب والعقاب على الاختيار للفعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعرى مبني على هذا من الامر بل وله ادلة اخرى على بطلان مستغنية عن الامر **قوله** لان الحسن والتقبيح لا ينسبان الى الفعل الى الله تعالى عنده اي عند الاشعرى والمذمومة الكتب الكلامية ان لا تقع بالنسبة الى الله تعالى بل كل فعل له حسنة واقعة على جميع العوالم لانه مالك الامور والاطلاق يفعل بالاشياء لا على لصفته ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد ينسبون الحسن باليسر منه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كماله اما بمعنى الفعل متعلق المدح والثواب فانه تعالى منزله عنه وذكره من تفسير الحسن بما امر به والتقبيح بما نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكونه المباح داخل في تفسير الحسن عندهم محل نظر لا تقاوم على انه ليس بامور به خلافا لكتبي على ما مر ولا انه ليس متعلق المدح والثواب بل انزع وهو معنى الحسن والاولى ان يقال التقبيح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة كل من الحسن والتقبيح تنزيها ان احدهما الحسن لا يجد على فعله شرما او عقلا والتقبيح باليسر يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون

بمعنى انه لا بد من تحققه بالشرع بل كل من الامر من متعلق بالشرع

للقادر

للقادر العالم بحاله ان يفعل والتقبيح باليسر للقادر العالم بحاله ان يفعل واحتملوا بالقادر الذي انشا فعله وانشا تركه عن المفسر وبما العالم من الجنون لان ما انما ان يفعل قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لا يتحقق التعريفان جمعا ومنهنا والحسن بالتفسير الثاني ام لثنا وله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم لا كالمتنفس مثلا فهو واسطة من الحسن والتقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والتقبيح يشمل المحرم والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالتقبيح بكل بطلان التفسيرين لا يشمل المحرم والمكروه فيكون التفسيران متساويين وهما بخلاف الاول ان الفعل الغير المقدر والذي لا يعلم حاله ما لا يصدق عليه ان القادر العالم بحاله ان يفعل لا يفعل فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في التقبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعل بنا على عدم القدرة عليه والعلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله في التقبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفتقران من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بالمراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتوقف له المصداق والتقابل ان يقول ان ريد بحاله ان يفعل او لا يفعل باجوز ان يفعل بالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان ريد ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعل وينبغي له ذلك وليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له متى دخل المكروه كراهة التنزيه في التقبيح بنا على ان من شأن العاقل ان لا يفعل ما يستحق تركه المدح لم يكن كراهة تنزيه التقبيح متساوين بل الثاني ام لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحسن والتقبيح انما يثبتان بالشرع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الامور وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب دلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس اختياريا ولا يتوقف على كون الحسن والتقبيح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتعريفه ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ يفصل الفعل ولا يخطو بالبال حسنة شره وجودي لان تقبيحه لا وهو عدوي والا لا صدق على المعلوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي تحلا موهوبا فهو معنى زائد على المحل وجودي يكون عرضا شره هو صفة للفعل الذي هو عرضي يكون قابلا لاستناع ان يوصف الشيء بالمعنى هو قايمة بشي آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم للمحل الفعل لا لان الحاصل قايمة بالجوهر او لهما معا حيث الجوهر متعاله وصيغة قيام الشيء هو كونه تابعا له في التخيذ وايضا معنى قيامه انه حيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فاما معا حيث ذلك الجوهر وقايمة ان فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غاية ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه انه ان ريد بالقيام اختصار الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا وسيجي خلا والآخرنا متا وسيجي حالنا فاذا ذكرتم لا يدل على استناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التخيذ فاما القيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا ولا يكون تابعا له في التخيذ بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل لانه ان الصدق على المعلوم لا يقتضي الحدية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كل يصدق على وجود

بمعنى انه لا بد من تحققه بالشرع بل كل من الامر من متعلق بالشرع

بمعنى انه لا بد من تحققه بالشرع بل كل من الامر من متعلق بالشرع

الاول



فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم يكون حصة منه معدومة كاللا متعصا على الواجب المعدوم الممكن بالجملة  
عدمية صورة الشيء موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان المعدوم وجودي فلا يثبت وجوده  
ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة الشيء لزوم الدوران انه منقوض بانفعال الفعل بالامكان لا بد من وجوده  
من الدليل على ذلك ان لا يكون الامكان ذاتيا له لان الامكان لا يشارك في الوجود لان الحسن الشرعي ايضا عرضي الدليل  
المذكور في كلام من اتصاف الفعل به قيام العرض والعرض فان قيل هو امر اعتباري لا يتحقق له في الالهيان  
وشك لا يعد من قيام العرض والعرض ولهذا احتجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور  
على اثبات وجودية الحسن العقلي جازمنا بعبارة اما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد اختياريا  
لان ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكن التبرك فواضح انه اضطراري وان كان جازما وجوده وعده  
فان اقتصر الى مرجح في المرجح يعود التخصيص فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتجنا الى  
آخر ولزم التسلسل وانما يقتصر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تناوب الحالين من غير تحدد  
امر من الفاعل فواتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا ينبغي ان  
لا جهة للتخصيص بفعل القبح على ما وقع في تقرير المصنف وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من التبرك الى ذكره من  
الاستدلال على كون الفعل اضطراري اذ لا ينبغي للاختيار ان لا يتمكن منه من الفعل والتبرك ان قوله لم  
ينوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحنا المرجح ان ارد به عدم التوقف على مرجح هو كونه اتفاقيا اذ لا حاجة  
للاتفاق في مرجح وجود المعلول من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا يلزم لزوم الرجحان من غير مرجح  
فان نفي الحاصل لا يوجب نفي العام وان ارد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يقع كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي  
من وجود العلة اعني جيب ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان هنا مظنة ان يقال لا يلزم ان لا يكون  
معدوم المرجح كمن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره ونقص اختياره اشار الى الجواب  
بما نقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى يقتضي الى مرجح لا يكون باختياره قلنا للتسلسل بانقطاع التسلسل  
الحال لان الاختيار منفعة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختياريا لا اختياريا  
الاختيار وواضح على هذا الدليل بوجوه انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية  
كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرهشة فكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يصح ان يكون  
باعتباره انه يجري في فعل البارئ تعالى فيجب ان يكون مختارا وهو باطل ثم انه يلزم ان لا يوصف بحسب الاتبع  
شرا لان التكليف بغير اختيار وان كان جازما لكنه غير واقع في اننا نختار ان يحتاج الى مرجح وهو الاختيار  
وسواء قلنا يجب بالفعل ولا يجب كونه اختياريا اذ لا معنى للاختيار في الامور خارجة عن الاختيار والحاصل ان  
معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لاينا في ذلك المرجح هو  
الارادة ويجب الفعل عند تحققها ويمنع عند عدمها وقد تجاب من الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة  
لا تأثيرها عن الثاني بان مرجح فاعلية قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد وعن الثاني ان وجود الاختيار و  
مقدورية الفعل كانت في الشرعي وعندكم لو الا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته في فعل التكليف  
عقلا وعن الرابع بانه اذا كان لا يجب الفعل عنه من انه بطل استقلال العبد في تتبع التكليف عندكم كما اذا

من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة  
البعض فلا يلزم لزوم الرجحان من غير مرجح  
فان نفي الحاصل لا يوجب نفي العام وان ارد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يقع كونه اتفاقيا اذ لا حاجة  
للاتفاق في مرجح وجود المعلول من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا يلزم لزوم الرجحان من غير مرجح

الافعال الاضطرارية والاختيارية

الافعال الاضطرارية والاختيارية

الافعال الاضطرارية والاختيارية

الافعال الاضطرارية والاختيارية

اذا علمنا الاحتياج الى المرجح  
عند حدوثه دون الامكان

موجود

موجود الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف انهم لم يوردوا على مقدما متبعا يعتقد به وانه قد غشي منشأ الغلط في  
هذا الدليل على كلا الطرفين اعني الذين يعتقدون بتعنيق والذين لا يعتقدون بتعنيق والمصنف اورد المصنف على المقد  
التي ابله بانه ان توقف على مرجح وجوب الفعل منه وجوب المرجح ان اريد بالفعل الجملة الى صلة بالاقتران  
كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب منه وجوب المرجح لا يكون اختياريا  
ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبني تحقيق ذلك على ربيع مقدمات **اول** المقدمة الاولى ان كثير من المصادر  
ما يحصل به للفاعل معنى ثابت تام كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تفنن فحصل له منفعة هي الحرارة او  
تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل  
ذلك الامر وهو المعنى المصدر ويسمي تأثيرا كاجداث الحركة وايضا في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك  
لا ايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحركا وكا ايقاع القيام والعقد في ذات وقد يطلق على لفظ الفعل  
كثير من صيغ المصادر وعلى هذا المذكور كما يطلق على الايقاع على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع والمعنى  
الحاصل من المصدر ويكون وصفا كقيام وكيفية كالحركة والغير ذلك كالحالة التي يكون للمتحرك مادام  
متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معني المصدر وهو الجزو ومن مفهوم الفعل وهو امر اعتباري  
لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاولى انه لو كان موجودا لكان له موقع فكون له ايقاع وهكذا الى غير  
النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه فكون له ايقاعه لا يتصور في امور موجودة في امور اعتبارية ينقطع بانقطاع  
في جانب المبدأ اى العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفهوم من لاني امور اعتبارية ينقطع بانقطاع  
بين الايقاع الاعتباري ويكون ايقاع الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة  
تسلسل في جانب العلة فاقام عليه البرهان ودفع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان  
عليه وبرهان التيقن ليس تيا على ما عرف في علم الكلام الثانية يلزم عنه ايقاعا على شيئا ان يوجد امور متحققة  
فبغير متناهية هي الايقاعات المتتالية وبديهيته فلو لم يكن له ايقاعا على شيئا ان يوجد امور متحققة  
ايقاع الايقاع ايضا فلهذا ما لوا وجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كما لا يري تعالى فلا  
يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينيا لم يلزم التسلسل ايضا **الثاني** وهو ان  
هو ان الايقاع معناه التكوين ونذهب الاشرى انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر  
في علم الكلام والالزام ليس تيا لان من ذهب للاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغيرة  
للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين ليجب الحوادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل القدرة  
في اثبات هذه المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ومنتج انتهائهم الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم  
الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدر من غير شيء يعجز به **ول** المقدمة الثانية حاصلها  
انه لا بد لكل ممكن من علة تحب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب  
وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها فمتنع وهو لا متنع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجودة  
فقد ورد في الخارج من ملاحظة مفهوم الممكن وهو لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما ينبغي على بعض الاقوال  
لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجود وهذا لاينا في الضرورة والضرورة في قديمته

مطلوب  
المقدمة الاولى

المعنى المصدر

افهم

حق

مطلوب  
المقدمة الثانية

الافعال الاضطرارية والاختيارية



بصورة الاستدلال فلهذا قال والآي وان لم يتوقف وجوده على موجود كان واجبا اذ لا ينبغي بالوجوب  
الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجود واما كون علة الممكن بحيث يحل عدم الممكن عند ما وجب  
عند وجودها جميع اجزائها وشرايطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن في حله مستقدا متناهما  
قولنا كلما عدت جملة ما يتوقف عليه الممكن استنتج وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود  
الممكن وجب وجوده اما الاولى فلا ينالها تصديق لصدق قولنا قد يكون اذا عدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن  
بل الممكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن لا يتغير بغيره بل لا يمكن ان يكون له وجود  
عدم استحالة ليس بضروري لما لم يرد من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم  
توجب استحالة الملازم ضرورة استتباع الملازم بدون اللازم تحقيقا للمعنى الملازم والمستحيل لا يكون ممكنا  
واما بطلان الملازم فلا نه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون  
بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان اللازم ظاهر واما الثانية فلا ينالها تصديق لصدق  
قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يحل وجوده بل يمكن عدمه بالامكان العام وهذا  
باطل لان عدم الممكن لا يتغير بغيره وجوده بالجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لان لا  
وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده في تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء اخر او لا  
وكلاهما محال اما الاول فلا يستلزمه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقا شيء اخر واما الثاني فلا يستلزمه  
الرجحان بل مرجح وهو وجود الممكن بآراء و عدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غيبة  
او نقصان يوجب الوجود والعدم وكلا الامر من معنى الرجحان بل مرجح وعدم كون الجملة محال بالضرورة فعدم  
الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان ردهم بالرجحان  
من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجد شيء اخر في مغايرة ذلك الممكن فلا يلزم لزوم ذلك على تقدير عدم  
الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجودة فاية ان المعلول لا يجب معها وان ردهم  
غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علة الموجودة تارة وعدم تحققها معها اخرى فلا يلزم استحالة ذلك بل هو قول  
المسلم في جوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان لا يجب في غير متحقق بالعدم وجوده في حال الوجود وان  
تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجوده الممكن لان من جملة الايجاب وقد كان منتفيا في حالة عدمه لم  
يتحقق لزوم وجود الممكن بلا ايجاب شيء اياه وهو معنى الرجحان بل مرجح ويظهر بهذا التقرير ان في عبارة المصنف  
زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء الى الا  
فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجود وجب لذات نفسها فظهر  
لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغيبة فالامكان لا ينافي قضاها فلا وجه لقولكم والآن الممكن وجوده و عدمه  
فلما المراد بامتناع الوجود استحالة بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالة بالنظر اليه كذا المراد  
بوجود الوجود استحالة بعدم بالنظر الى وجود العلة وبامكانه عدم استحالة بالنظر اليه ولا يخفى  
في تناقضها وهذا ما يقال ان الكثرة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدى علة كاشمش القمر  
والنار والنفس وسع اشياء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول فلما اذا اعتبر المعلول نوعيا فعلة احد الامور

واسفا

واشتقا وانما يكون بانتهاء وكل منهما وجب من وجب المعلول واما علم ان ذكر المصنف مبني على ان الايجاب امر متوقف  
عليه وجود الممكن والحق انه اعتباري يحصل في الذهن من اعتبار اضافته العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنها  
وفي الخارج فيسبب تحققه اصلا والمشهور انه ان الممكن عدمه ممكن عند تحققه وترجيحا لا مرجح لان نسبة الايجاب  
على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب في حينه يمكن  
عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بنا على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود دائما فبيد اولوية لا وجوب فلما ان  
العدم مع تلك الاولوية فوقه ان كان السبب لزم رجحان المرجح وان كان سبب كان من جملة ما يتوقف  
عليه الوجود وعدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود **ول** وهذا القضية وهي احتياج كل  
ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر أهل السنة يعني انها  
اولوية مشهورة لم يباين فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الغاية التي انما يصدر عنه الفعل لا سبيل العلة  
دون الوجوب سبب لكن أهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجابه وانما رادته واختياره  
أي وقتا راد فانه تعالى مختار والمعلول حادث واقتضى الحكماء عليه بان اختياره ان كان قد يملك المعلول  
لا امتناع الخلف وان كان حادثا تنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وقدم المعلول **ول** واعلم انه قد اشتهر فخر الحكماء  
ان وجود كل ممكن محفوظ بوجوده من سابق وهو وجوب صدوره عن العلة والحق وهو وجوب وجوده مادام موجودا  
وذلك لانه لم ينسج من التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد له ما بعده تحقق الوجود واستتبع عدمه ودام  
الوجود وبتحقيقه ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعتراض علة المصنف بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود  
السبق لوجوب الزمان وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان تحقق الوجوب  
في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد بالسبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر  
كسبق الجزء على الكل والعلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوده على ما هو ظاهر  
من كلامهم فبما بطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان العقل لا يتوقف على تحقق وجوده  
بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر ان يرد النظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة  
وكلاهما باطل اما الاول فلا دلا وجوب مع العلة الناقصة فنعلم ان كون محتاجا الى العلة اذا انتزع انما هو في  
هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان محتاجا الى العلة الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه  
وجود الممكن مكان غير العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجد  
العلة التامة بجميع اجزائها وشرايطها وجب المعلول فتكون الوجوب اثر العلة التامة متأخرا عنها وكونه جزءا منها  
يقضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فاقية  
على الوجود بمعنى احتياج الوجود الى ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزائه وقد ثبت الاول في الثاني الجواب  
ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل حكم عند ملازمة هذه الامور بان الممكن لم يجب له الوجود  
لما مر من الوجوب ايضا فاحتاج اليه وجود الممكن لكنهم من قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة اذ ادوا بها  
جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بنا على انه اعتبار عقلي هو كمال الوجود حتى كان هو هو فكل جملة من اجزاء  
العلة التامة فان يتم هذا الاطلاق وزعمهم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض محتاج اليه وجود الممكن

جميع ما يتوقف عليه الوجود  
لان وجوده ان وجد  
فبما لا يخفى

عقوبة  
الغيبية

قدم



فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة اننا نقسم السلب الجزائي فهو لا يفرضنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب  
مع شيء من العلل اننا نقسم فهو ممنوع فان من العلل اننا نقسم ما اذا تحققت تحقق الوجود وهي جملة ما يتوقف عليه  
وجود الممكن سوى الوجود بالضرورة متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه  
والافساد في ذلك **و** مع العلة اننا نقسم او التامة ارادة المعية الزمانية والا فالملحوظ يتاخر عن العلة لا محالة  
**و** شر العقل كما تبين على منشا الفلظ في سبق الوجود على الوجود وذلك انهما معا معلولان على واحدة هي الموجد  
التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النور والاضاءة العالم المعلوم لطلوع الشمس فلو عقل  
معا نظر الى تربتهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخر عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر  
ومتقدم عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالخوف مثلا فان اخوة زيد متعارفة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومقدمة  
عليها لكن يجب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجود بجزء منه  
سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتها بالذات وتاخر الوجود ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد بينا ذلك  
ان الوجود متوقف على ما لا يتوقف عليه الوجود وهو نفس الوجود فلا يكون معلول على علة واحدة هي العلة التامة  
بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتها ولا ينافي تقدم احدهما معنى احتياج الآخر له وايضا لا يخفى في انه يجب  
ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال فوجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما كان  
وجود النور والاضاءة العالم وان الوجود على تقدير كونهما معلول على علة واحدة لا يجب ان يكونا معا  
الهم لان اعتبار وصف المتعارفة وهو ليس بلازم **و** المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لا يخلو  
لا بد ان تشمل ما ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع الذي هو امر اضائي مثلا وهذا قولنا بالتحال والقسام  
المفهوم الى الوجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم ولا واسطة لانه ان استقل بالمكان  
فهو موجود والا فخال وهو صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بوجوده وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود  
زيد الحاد لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم  
يكن الحاد من قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملة ما كان حدوث زيد في ذلك الوقت  
رجحانا من غير من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعد لم يتحقق  
آخر يتوقف عليه الوجود فلم يزل الوجود بلا ايجاد وبعد ايندفع ما يقال لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود  
الا ردة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء والا فخصر ان يقال لو كان المجموع قديما لازم قدم زيد الحادث  
لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الا فخصر ان لا حاجة الى هذه المقدمات ويمكن  
ان يقال لو لم يكن من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم كما كانت ما موجودا  
محفظة او معدومات محفظة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام بالطلبة بالسر بها اما الاول  
فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف البعد فحينئذ ان لم يكن  
بعض تلك الموجودات معدومات في شيء من الازمنة لازم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة والمعلول  
بدوام علة التامة وان كان شيء منها معدوما فبعد ما يكون بعد شيء من علة التامة وهلم جرا الى الواجب  
فيلزم ان الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال انه غير بديهي ان تلك الموجودات ان انتهت

مطلوب  
العدم السالك

الى

الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تكن لازم اسفاه الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي  
مستندة الى الواجب على هذا التقدير وان قدم اشياء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاء نافية ما في الباب  
انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يبعد علة لوجود الممكن وهذا بدعي ولان الكلام في زيد  
المركب ووجود المركب متوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محفظة  
واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودة مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي لا يفقد  
ايها وجود الحادث مسلما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية  
ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي لا يفقد ايها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ  
لو توقف على عدم شيء لكانت موجودة مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي لا يفقد  
اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي اني فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه  
من الموجودات والمعدومات فان قيل يجب ان عدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم  
مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستلزم الى الواجب والى عدم قديم  
تكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان عدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ربيعا  
قد عما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما هو متوقف  
عليه وجود زيد قلنا نعم لانه لازم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات  
عدمها الذي ضرورة الاستناد الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمر والا فحينئذ  
عدم الحادث بعد وجوده فلان عدم عمر وبعد وجوده لا يمكن لا بد والشيء ما يتوقف عليه وجود عمر وبقاؤه  
اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها متوقف على عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علة  
التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمر وبزواله ما ان يكون موجودا محضاً فيزول بان يصير معدوما  
واما ان لا يكون موجودا محضاً بل معدوما محضاً او مركباً من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود  
فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بغيره بل يزوال المعدوم وبزوال كل الجزء من معنى الموجود والمعدوم زوال  
المعدوم لا يتصور لا بزوال عدمه فلذا اعتبر عن هذا الشئ بقوله واما يكون لزوال عدمه مدخل في زوال  
ذلك الجزء متقابلا لقوله وذلك الجزء واما ان يكون موجودا محضاً كما انه حال اما ان لا يكون لزوال عدمه مدخل  
في زوال ذلك الجزء الذي ينبغي عدمه بزمانه او يكون وكلا القسمين بطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء  
لا يمكن لا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه ونقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا  
وسياق الكلام عليه واما موجودا صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء ما يتوقف عليه وجوده وهلم  
جرا الى الواجب فيلزم اسفاه الواجب وهو محال وما يستلزم محال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على  
المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال عدمه مدخل في زوال ذلك الجزء  
فلان زوال عدمه وجوده ونفرضه وجوده يكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات  
موقوفاً على وجوده بضرورة توقفه على عدم عمر والموقوف على زوال جزء علة الموت على وجوده بضرورة  
خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون بمعدوم ضرورة بقاؤه الموجود

ان كان ما لم يوجد  
معدوم

وهذا ان يكون محم



روايل ذلك المثل الذي فرضناه  
معدوما متحققا ضروريا

لا يقال لم يجوز ان يكون بكم من جملة تلك الموجودات لاننا نقول لو كان بكم من جملة تلك الموجودات التي فرضنا  
محققا فكان زوال عدم ذلك الجز متحققا لانه عبارة عن وجود بكم من كون زوال المعدوم زوال عدمه فيلزم  
تحقق عدم ضرورية اسفا وجزءا مسوقا عليه وجوده فيلزم تحقق وجوده في ضرورة وجوده علمنا ان  
جميع اجزاء الموجوده والمعدومه هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود  
زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه غير او اذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق  
جميع الموجودات التي يفترض هو اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفترض اليها وجود  
زيد يوجد زيد وعلى القضية التي ادعينا اثباتا متفكسا بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد  
جميع الموجودات التي يفترض وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا  
بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفترض اليها وجوده ثم نقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بجم  
ما يتوقف عليه وجوده وعلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بكم من الواجب واسطة لعدمه لا يكون  
الا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات  
والمعدومات ونفخ بحث من وجهين آ ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب لزوم وجود الحادث  
عند وجود جميع الموجودات التي يفترض هو اليها من غير ان يقع موقفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم  
تركب علة التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب عنها ويكون وجود جميع الموجودات  
المفترض اليها مستلزما لعدم الذي له مدخل في العلة ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان ثبت  
الشرعية المذكورة في وجوده زيد على جميع اوضاع المقدم ومقادير فيثبت على تقدير ان لا يحقق  
من الاعداد التي جماعتها داخل في العلة فثبت ما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعداد من التقادير  
الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات التي يفترض اليها  
مستلزما لتلك الاعداد ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية  
المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا مدخل له  
في اثبات المطلوب ويمكن تغييره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون  
موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الواجب  
الموجودات المفترض هو اليها المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه اسفا والواجب ان عدم  
ذلك الموجود مستلزم عدم شيء مما يفترض هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فنكون عدم زيد محالا  
مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب  
وان لم تناف الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدود الزمانية وهذا التقرير يدل على انه  
اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا وحضا ولا موجودا واسع معدوم  
فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار وجود الحادث اي وقت نشأ قلت  
لان الكلام اما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة فمضى اي وقت او بعد المختار ذلك الحادث  
اما ان يحقق قبل جميع الموجودات التي يفترض هو اليها فمضى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث

فيلزم

فيلزم الخلف واما ان لا يحقق فمقتل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم  
من الموجودات التي يفترض هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم اسفا والواجب وهو محال وقد يجب  
من هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون معدومه رجحانا بالمرج  
وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب شدة مناسبة بالموجب من المختار فلا  
يفتضي من الموجب الى الموجب وضعف هذا الكلام فمضى عن البيان واذا قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه  
لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر موجود  
معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات العقلية  
على انها اولية وعدم كل سابق منها معدوم الوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون  
لها بداية والحركة امر غير تار للذات فترفع لا متناع بقاؤها لا ارتفاع شيء من الموجودات التي يفترض  
اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب ومثله لا يتم البهتان على امتناع تركب علل الحادث من الموجودات المعدومة  
فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد شيء في مكان  
او وضع فيعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين والوضع الاول يمكن البقاء فلا يستند الى الواجب  
وجوبا يجب بقاءه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا تكون اثر للموجب والذات التي تمتنع  
زوالها كيف توجب ثباتها فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو امر معدوم فان  
كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محقة والا لم تكن طبيعة المطلق  
فخالفة الطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركنها العقل من حدوث كون غير معدوم وحدوث  
كون آخر فان قيل يمكن ان يكون في طبيعة الافراد المطلق باقيا تجدد الافراد مع ان الافراد في حقيقة  
قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة  
الافراد والمطلق على نقيض واحد في الامكان والامتناع وهما طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون  
للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب والافراد ايضا لا تتنازع بقاؤها  
كذا ذكره المصنف وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات ما شرعتم  
النفوس العقلية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضوعه علوم اخرو قد يستدل على اثبات الواسطة  
بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بحدوثه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد  
والاخر المحقق موجودا والا لا يحتاج الى ايجاد اخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة  
ويمتنع كون ايجاد معينة ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان العلوم قطعا هو ان الفاعل وجد  
شيء وهذا لا ينافي كون الايجاد اعتبارا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء المبدئ  
انتفاء الحمل كما في قولنا زيد انمي فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان النقيض  
عدمي فاذا قتل زيد عمر اصدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل  
لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امر متحققا موجودا في الخارج فان قيل  
تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان اننا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لاقول

الفاعل

ولا

وهو لا بد منه ولا جهالة

مكون

مدخل



ما يمكن ان يعمد فهو ثابت فهو الموجود ولا وهو المعدوم ولا واسطة من المتعديين فالامر الذي سمعته  
 حالا وجعلته واسطة من الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والافني المعدوم  
 وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه قوله وروى المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع  
 تركب على الخواص من موجودات ومعدومات وهل سمعت ما قلنا يجب من معارضة الحكم بما هنا  
 فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انما ورد على تعيين مطلوبك والظاهر ان مثل هذه الكلام لا يعبر  
 عن له ادنى تمييز فكيف نسب الى المصنف وهو علم التحقيق وما لم يتحقق ومثلاً للتوجيه والتوضيح وتبني  
 التعديل والتشجيع بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او  
 معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والى بعضه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة  
 ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اى ما ليس بموجود ولا نقيض عن النقيض فتلك الامور  
 انما تامة فتكون موجودة اولاً فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرهما انما ان يكون موجودات محضة  
 او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب  
 بان دليلنا لا يجزى فيها ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي يعدم عمره واوله  
 انما ان يكون موجوداً محضاً وانما ان يكون لزال لعدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود  
 عمره واوله موجوداً ولا معدومة برغمنا كما لا يتقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافات فان علمتها  
 داخل في الموجود فلا نسلم ان كل موجود يمكن فهو واجب بالنظر الى علمه المستند الى الواجب حتى يلزم من  
 انعدامه انعدام علمه منتبها الى الواجب لانه ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأنه  
 الايقاع اى وقت نشأ من غير ان يخلل الاختيار ومن غير ان يلزم الموجود بل لا يجادل بل لا يلزم الايجاج  
 المختار الذي احلنا وبين واستحالة منوعة وان علمتها داخل في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم  
 لا يمكن الا بزوال المعدوم علة عن وجوده شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي  
 زوال المعدوم بمعنى وجوده كبر مثلاً فيلزم الخلف وذلك لان الاضافات التي لا يدخل المعدوم في مفهومها  
 كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كالمعدومة على هذا التقدير و  
 زوالها لا يكون بوجوده شئ كما اذا تعلق لارادة بشئ آخر انقطع ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور  
 داخل في الموجود دبر ومنع لزوم قدم تلك الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث  
 موجودات محضة الا انه لم يصحح ولا شياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة  
 الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يقتضيه الوجود والحادث  
 ضرورة انتقاره الى عدم المانع واعلم اني لو لم اذوني شرح هذا الكتاب على تقريره هذا الباب بل في  
 هذا السؤال والجواب كفى لقد راجعت فيه كثيراً من الخرافات فاذا روي على تعاقب النواظر ولا عداق  
 واتبعي لواقعتي بالمصنف في الاشارة الى ان تفرقت به لظلال الكلام وكثير الملام وانه الموفق للمرام  
 ثبت اى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقص ثبت توقف وجوب الحوادث على مورليست بموجودة  
 ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الاجاب

لانها ان كانت منتفية في شئ من لازمة لزوم استغناء الواجب لان الصادر عن الشئ بطريق الاجاب يكون  
 لازماً لعدم اللازم مستلزم عدم المزوم وان لم تكن منتفية في شئ من لازمة لزوم قدم الحادث لاستنادها الى الواجب  
 بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شئ من لازمة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخرى موجودة قلنا الكلام في تلك  
 الامور كما في هذا الحادث ويلزم قد ما ثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الاجاب ولا يلزم من ذلك  
 استغناءها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كما في المعلول الاول مثلاً او بواسطة الموجودات  
 المستندة الى الواجب على سبيل الوجوب لزوم قد ما ثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الاجاب ولا يلزم من ذلك  
 الصحة والاختيار دون الوجوب ذلك ان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب  
 لزوم قد ما ثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات  
 الى الواجب متعلق بقوله المستند اليه واذا قد انتقضت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل  
 الوجوب او على سبيل الوجوب والوجوب بان يكون بطريق السلسل بان يقتضيه كل ايقاع الى ايقاع قبله  
 الى النهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعنا واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين  
 الايقاع بالذات حتى لا يقتضيه ايقاع غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل لا يلزم  
 بان ايقاع الحادث متغير لا يتقاع ايقاعه وهذا ان الطريقان وان امكن تسميتهما بمنع استحالة التسلسل في  
 غير الموجودات ومنع متغيرة ايقاع الايقاع بالذات بل لا يتغير الا بالاعتبار لكن القول بعدم  
 الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اعطى هذه القول واجد بالقبول فاما ما نجد من انفسنا ان  
 يتوقف الحركة مع عدم وجودها على ما يلزم مع تساوي الايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار من  
 ذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوت تنازع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى  
 رجحان الممكن بل مرجح بمعنى وجود الممكن بلا وجود ولا ايجاد ولا لايقاع بخلاف الحركة بالمعنى الحاصل للمعدوم  
 وهي الحالة الثابتة المتحركة في كل جزء اجزاء المسانعة فانما موجود وتوجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد  
 وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور لا موجودة والامور معدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان  
 وجودها رجحاناً من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجود ولا ايجاد ولا لايقاع يقال انها يجب على تقدير الايقاع  
 ضرورة امتناع الايقاع بدون نظير الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر  
 الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علمه التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور  
 اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار ولا ايقاع محض من لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وجوب  
 كونه فاعلم بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا فاعلم ان لا يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار كان فعله جائزاً اليك  
 فيلزم عدم الممكن مع وجود علمه التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلم بنا على ان الامة  
 ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل تنقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيسبيل  
 الاختيار ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا يخلص من ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة  
 واللامعدومة الا بالاعتقاد جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوبه  
 مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف علمه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح

لكن لا اعتبار على سبيل الوجوب  
 دون الوجوب او لو كان استندوا  
 الى الواجب بواسطة الموجودات  
 المستندة اليه صح

والا ايقاع صح



اي وجو للممكن لا يوجد واجبا واما على تقدير اثبات الامور لا يوجد واما على تقدير انعدامها فلا يلزم القول بالاجاب  
لان من جهة ما يتوقف عليه وجو للممكن لا يتوقف على الاختيار والاختيار لا يتوقف على حقيقة علمية لانه لا يلزم  
من عدم وجو له الحال المذكور ان الرجحان بلا مرجع بمعنى وجو للممكن من غير مرجع لا يوجد ولا يتوقف ولا يلزم  
كلاما لا يمتنع له واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الاجاب لما يلزم من عدم الحد  
او امتناع الواجب فيلزم استنادها الى غير الطريق المختار وهو المطلوب **قوله**  
المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجع اي وجو للممكن لا يوجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجع اي لا يوجد بلا مرجع  
ذلك بدوي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين وترجيح المرجح فجاز وقوع استدلال على ذلك  
بوجوه انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجح والاولان باطلان فتعين الاخير  
اما الاول فلا لانه لو لا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد به ولا يوجد له ولا يوجد له ولا يوجد له  
لا يكون راجحا الا بواسطة مرجع خارج عن ذاته لا استواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات  
الرجحان فاما ان ثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم ثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان ثبت  
رجحان زيد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو محال لانه لا يكون مرجح فيلزم تسلسل الرجحان  
والمرجحات لا الى نهاية فينتهي فيقتصر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى ترجيح  
الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح ترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تنافي الترجيمات لجواز ان ينتهي الى  
الترجيح المساوي او للمرجح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان الترجيح في  
ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او للمرجح  
اذ لا يلزم من بطلان الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت الترجيح للمساوي او للمرجح قلنا لا  
انه لا يكون لترجيح بالآخره للمساوي او للمرجح وثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او للمرجح  
الثاني ان وجو للممكن ما ولعده نظرا الى ذات الممكن ومرجوع نظرنا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علم الوجود  
فانه علم لعدم فليجاب الممكن بكون ترجيح المساوي نظرا الى الذات والمرجح نظرنا الى العلم الثالث ان الارادة  
صنعة من شأنها ان يرجع الفاعل بها احد المتساويين على الآخر والمرجح على الراجح فالاجاب بالاختيار قد يكون  
ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين وترجيح من غير مرجع قلنا الارادة والاختيار لا يتعلقان  
لم اختيار هذا دون ذلك لان الترجيح صنعة ذاتية لها كما ان الاجاب بالذات لا يعمل بل هو الموجب لم اوجب هذا  
دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجح المساوي او للمرجح يوجب رجحانه وهو متنتع  
بالضرورة قلنا المتنتع هو رجحان المساوي او للمرجح مادام المساوي مساويا والمرجح مرجحا ضرورة  
امتناع اجتماع التقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل لا يما لم يبق مساويا ومرجحا لان معنى الترجيح  
الرجحان وجعل الشيء راجحا واخرجه عن حد التساوي فضلا عن المرجحية **قوله** وهو اي القضية البدئية وتذكر التغيير  
باعتبار التغيير وهو ان الرجحان بلا مرجع باطل والعلم بوجو الواجب ينهي على هذه المقدمة اذ العمدة فيها لانه لا شك  
في وجو مرجح وان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد من وجو ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي  
الممكن لما مرجح فيقتل الكلام الى موجوده فاما ان يسلسل وهو محال وينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا انتهى

المقدم الرابع  
الاول

بمعنى ترجيح الذات الرجحان

بمعنى ترجيح الذات الرجحان

ما ذكر

ما ذكر المصنف من ان هذا الاستدلال انما ينتهي الى بطلان وجو للممكن لا يوجد باطل على بطلان ترجيح الفاعل  
اختيارا احد المتساويين فان قيل تعلق الارادة بوجو للممكن ممكن فيقتضي وجو فيقتضي وجو  
بلا مرجع قلنا ارادة الارادة فيها الارادة ترجيح لانهما يتعلقان بالارادة ليس بوجو بل حال فلا  
يلزم وجو للممكن لا يوجد والعلم ان ترجيح الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجع لا في ترجيح  
المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه يعني يمكن الاستدلال على وجو له صانع  
لا ينتهي الى بطلان الرجحان بلا مرجع بان يقال لا بد من وجو ولا يحتاج في وجو له الى الغيبة قطعا للتسلسل  
اذ لو احتج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى نهاية اوله وان عاد الى الاول والاول دون  
من التسلسل بنا على عدم تنافي التوقعات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره وقول الموجود الذي لا يحتاج  
في وجو له الى غيره لما يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجع والايضا ان يكون ممكنا  
ولا يكون وجو من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد عدم بلا يوجد فلا غيبة عن هذه القضية وان لم يذكرها  
في اللفظ **قوله** وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لا يحتاجون ترجيح احد المتساويين وانما يذكر في المنع  
اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الحار من السبع يسلك احد الطرفين المتساويين فان قيل كيف  
يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على  
هذه القضية او على كونها بدئية واما ما ذكره المصنف من انه يجب اقامة البرهان على وجو المرجح المثال  
المذكور فخرج عن قانون التوجيه على المستدل البرهان على المقدمة المنوعة لا على بطلان التسلسل وان اورد  
هو المثال بطريق النقص كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس الحكم الا من  
التساوي او عدم المرجح فيه **قوله** على ان يقول سبيل التسلسل باثبات سند المنع وبعد ثباته يصير لفظنا  
لمدعى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح بنفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق  
الذي يختاره الحار مرجحا هو ما يؤول الى ممالك وسباع اكثر فتفي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل  
واعقاده فاذا سلم في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الفاعل  
واعقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون  
راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجع فكيف  
منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلنا قلنا قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجع فكيف  
عدم مرجح غير الفاعل واختيارا لانه يصير احد المتساويين راجحا بوجوه الفاعل **قوله** فعلم ما تقدم انه  
لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت لا يتقاع من المختار لانه لا يمتنع  
اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجو للممكن لا يوجد فيكون هذا هو المراد بالقضية المتفق  
عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود والحالة الممكن قبل الوجود وبما يكون اقرب  
الى جانب الوجود ولا نه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وليس  
كما ينبغي بل لعدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علم الوجود وبما ان وجو للممكن بلا علم الوجود ومحال كذلك  
عدمه بلا علم لعدم وهو عدم علم الوجود ومحال **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات لا ريب فيقول في الجواب

المثال

بمعنى ترجيح الذات الرجحان



عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح  
وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرر في اي جزء من اجزاء  
المسافة واما بنفس المعنى الذي وضع المصدر باثره وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان الاول  
فالجبري عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوده فظاهر الجبري  
كان ملزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثباته المطلوب  
اعني عدم الجبر على التقدير يقتضي بالاختيار طوبى الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن  
على وجوده فلو ان كان المرجح من الفاعل باختياره قولكم تنقل الكلام الى الاختيار به باختياره فيلزم التسلسل  
او لا باختياره فيلزم الاضطراب فلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لحرمان كون اختيار الاختيار عين الاختيار  
او نقول لا يجب عند وجود المرجح لحرمان توقفه على امر آخر ليس بوجوده ولا معدوم وجوده والمرجع انما هو وجوده  
ما توقف عليه لا ينافي التوقف على تحققه ليس بوجوده ولا معدوم كالايقاع فان قيل تنقل الكلام الى صدور  
الايقاع فان قيل عن الفاعل لا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انما ليست موجودة حتى  
يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب مالا وهو  
الظاهر لما مر من ان اسناد الامور الى الموجودات واللامعدوم ممة كالايقاع مثلا ليس بطريق الا  
بل بطريق العينة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو مختار  
الايقاع اى وقت شاء وترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اراد الثاني اى الفعل معنى الايقاع  
فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعل لا بطريق الوجوب اذ لا ملزم من ذلك الرجحان بل مرجح بمعنى وجود الممكن  
بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف هنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب  
اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرة  
موجبة على الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما بهذا الخير والآخر بهذا الشر وهذا ما لا يمكن القول بكون  
خالق الشر القبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى خلق شيئا شريرا عند خلقه ليس وهذا  
يلزم القول بكون الله تعالى خالقا للشر وهو القبيح مع انه لا يرضاه فبهذه **قوله** بن الاعتبارين فيسبب  
واشياء امر من الامر من وهو ان المؤثر في فعل العبد كل من الظاهرين الى الاخرى والمحققون من  
اهل السنة على نفي الجبر والقدرة واثبات امر بين الامر من وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلقه  
عالي واختيار العبد الاول فقط ليكون جبره والا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف ورد على ذلك  
دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجود ان للعبد قصد واختيار في بعض الافعال وان ذلك القصد والا  
لا ينفى عنه وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب  
من عنده فعلم انه حاصل خلق الله تعالى باختياره وبقدرته العبد وقصد الجبر بطريق جدي العادة بان الله تعالى  
يخلق عقيب قصد العبد ولا يخلق به وانه باقى الكلام بنبه على تلك المقدمات وتوحيها وتقتل ان يقول خوارق  
العادة وعدم وقوع المراتب مع توحيها والادعى وسلامة الالات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله  
الاختيارى لحرمان كون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريده الله تعالى عدم وقوع الفعل مستلزما لارادة

قيل انهم  
محل

محل  
المحل

شيئا

شيئا واراد الله تعالى خلافه يتبع مراد الله تعالى الله لا مراد العبد لا يتقيد بشرط تانيه فلا يلزم من ذلك كون  
فعله خلقا لله تعالى سواه هو لمدعى **قوله** وان لم يكونا صادرا من عنده لكون الارادة المجرى وشوق هذا الكلام  
غير صالح للامزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داع يدعو الى تحصيل  
لما يتصل بتحصيل من ملاءمة ما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطارية التي يشان  
اليها ليس يلزم لان المراد بالاختيارى ما يكون مع صحة تعليق الارادة به يصح تعليق القدرة به وتعرف  
ان الفعل قد يكون متعلقا بالارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** يفرق في الاختياريات بين ما يفرض  
تركه وما لا يفرض فان قيل كيف هذا والاختيارى ما يمكن فيه من الفعل والترك فلنا نعم ولكن قد يقع  
ما يمنع التمكن من الترك كمثل الاقبال الى المسكن بالطبع في صورة الاخذ الى صنب وهو ما لا يحد من الارض  
وكذا يفرق في الترك بين ما يفرض على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا يفرض على فعله كترك الحركة  
الى البناء العالي وايضا قد يفرض الفعل الاختيارى باختياره وداعيا لله من نفسه كما لمشي الى محبوب  
بخلاف المشي الى كره **قوله** كقطع مسافة بعيدة في طرفه من النزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر  
عن الاولياء وايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرون **قوله** شره القصد جواب سوال تقريره ان قصد العبد في  
الاختيارى لانه انما يحصل خلقا لله تعالى من غير اختيار العبد والتسلسل للاختيارات فاجاب بان  
مخلوقا لله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور  
اللا موجودة واللامعدوم ممة فلا يجب عند وجوده ما توقف عليه ولو كان القصد الذي هو صفة القدرة  
الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصد الكائن الفاعل مضطرا الى الفعل غير ممكن من الترك وبهذا ينافي  
خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك والتفصيل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقا لله  
تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا  
تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجد له ومؤثر فيه لولا  
ان الاستناد على سبيل الوجوب بانما يمكن في الامور واللا موجود ولامعدوم ممة كالقصد مثلا لا في الموجود  
كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل  
الثاني وحاصله اننا نعلم بالوجود ان للعبد صنعا ما يى فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر  
لا موجود ولا معدوم الا في امر موجود ولا صنعه فيه ما يكون بلا واسطة او بواسطة وجوده وبواسطة  
عدم شيء والاقسام باسرها باطله اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علمه فلا يتصور صنعه العبد  
فيه اى تاثيره الاختيارى واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطة يجب بالموجود  
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك عدم ان كان عدمه  
سابقا فبقدم لا يصنع للعبد فيه وان كان عدمه لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للموجود وكذا  
ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب تعالى فيمتنع للعبد ان الله وان كان لزوال عدمه يدخل  
في زواله ما لا يحد ولان زوال عدم وجوده فكون بواسطة شيء وهو واجب بواسطة الموجود وان  
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتبين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وهو

قيل انهم  
محل  
المحل

بوجوده



الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا يخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امره  
ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الارتفاع والاباح الذي يجب عند الفعل  
التي حتى يكون العبد موجد ذلك الشيء الموجود والارتفاع لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود  
العبد وقدرته وسلامته الآلية ونحو ذلك فتبين ان ذلك الامر لا موجود ولا معدوم الصار من العبد امر لا  
عنده وجوده والاثر والشيء الكسب والفعل حاصل به ويخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرته لا انه في الخلق يبعث  
انفرا والقاء وباري القادور وفي الكسب يقع المقدور في محل القوة لا يقع الفعل لا يقع وايضا في الخلق يقع  
الفعل المقدور والى محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقوت خلق الله في غير من  
قامت به القدرة وهو زيد وقوت كسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل  
ان اثر الخلق ايجابا والفعل في امر خارج عن ذات واثر الكسب منعه في فعل قائم به وهذا ولكن ليقابل ان يقول  
وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدور العبد ومخلوقه قاله الجواز  
ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وادواته التي من شأنها التبرج والاباح وايضا الموجود بالقدرة  
والداعي لا ينافي في أصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقاء ودر القائلون بان فعل العبد مخلوقه واداة  
لا ينافي في توقفه على امور من الله تعالى كاجبا والعبد واقدره وتكليفه ونحو ذلك واعلم ان فخلص كلام  
بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض فعال الحيوان لا شعور له بها كالمهو وهضم الغذاء وبعضها  
مشعور به كمن ليس بارادة كرضيه ومحمية ونومه وتلقينه وبعضها مما له قصد في صدوره ومحمية الصدور ويقصد  
اذ يراعي صدوره وفعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يبعث صدوره عنه ومحمية الصدور واللامدور والشيء القدر  
وهو لا يمكن في الصدور لا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والتبرج انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالاداة  
او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وتقدم فقد اجمعت القول بعدد والفعل من القادر من غير  
تبرج احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان التبرج بالعلم غير العلم بالتبرج وهو انما يحتاج الى وجود  
المرجع لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وادواته فبما اختياره وكل ما لا يكون كذلك  
فبما اختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والاداة هل يقدر على التبرك كقول ان الممكن بعد  
هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وادواته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا تكون  
بقدرته وادواته دفعا للتسلل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند قدرته انتما يتوقف فالذي  
الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته فكيف يمكن مطلقا ان السبب  
القريب للفعل هو قدرة العبد وادواته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاجابة وهو غير صحيح مطلقا لان السبب  
مطلقا لان الفعل يحصل باسباب كلها مقدرة وادواته فالحي ان لا يجب ولا تنفيس ولكن امرين من  
**قوله** ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى  
منزه عن القبح حاول التفتي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة  
الى الكسب دون الخلق فتستند الى العبد الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبح  
ليس بقبيح بل راجعا من مصالح وانما القبح كسب المعصية والقبح فلا ينبع من الله فلهذا يبعث من العبد

الفعل

من يقول  
مجمع

**قوله** فتقوله ان الاتفاق والاضطرار لا يوجبان الحسن والقبح غير مسلم منع المقدمة الثانية من دليل  
وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شئ من غير الاختيار حسن وقبيح وانت خبير بانها مقدمة انما هي  
مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنها ولا جامعة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى  
والنقصي عاود من الدليل عليها وبما ان الله المتكبر ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك من  
توضيحه عند المنع بصفات الله تعالى وانما يحكم عليها وبكالات الانسان ونفا يصعب حيث يحكم عليها ويحكمها في الشئ  
في كلام الاشعري حيث جعل كل مال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن  
والقبح بمعنى استحقاق الممدوح والذم في الدنيا والثواب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا المصنف  
حتى ذكر في سبب المنع ما ذكر ثم اورد ما هو ذهب لاشعري على سبيل التردد والاحتمال بقوله وان  
انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه لاشعري ان الفعل ليس لذاته ولفظه من صفاته  
بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا الممدوح والذم وفي الآخرة الثواب والعقاب بل كل ما يفسد  
به او يزيله على استحقاق الممدوح والثواب فحسب والذم والعقاب فحسب وليس لفظه دليل معتد به  
ولا مانع يعول عليه وما ذكره المصنف من تعليق العبادات وتحقيق الاستيعاب وتعدد الاسجاع وتكثير الافعال  
فلعل عند الاشعري كسر باب او كطين ذباب والله اعلم بالصواب **قوله** في كراهية الصواب من زيارته  
**قوله** وعند بعض اصحابنا شريك على كون حسن الفعل فحسب فليبين بوجوه اصل الاول ان تصديق اول  
اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلا انه لو كان  
شريا لتوقف على نفي خبره بوجوب تصديقه فالتصديق الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقفه  
على نفسه وان كان بالنسبة الاول لزم الدور وان كان بنسبة التسلسل والامام الكبير فلان الواجب عقلا  
اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التعديين حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا  
وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما يجب تصديقه  
وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نفي خبره وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان  
بذلك النص فيتوقف على نفسه وبالأول فيدور او يثالث فيسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي  
ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة التكذيب يعني جزم العقل  
بان صدقه ثابت قطعا وكذا به متمنع لما قامت عليه من الادلة القطعية فلا نزاع في كونه عقلا كالصدق  
بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بفعل الشارع  
على دليله وهو دعوى النبوة واطار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به وبجزم كذبه  
او حكم الله القدوم بوجوب طاعة الرسول غاية ما في الباب ان طوره يتوقف على تكلم النبي صلى الله عليه  
وسلم بعد ما ثبت صدقه بالدليل المحض القطعي **قوله** وكذلك متشال وامر النبي صلى الله عليه وسلم  
بعباده ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب متشال ان كان  
بالامر الاول دار والالتسلل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق  
الثواب على الفعل والعقاب على التبرك ثابت بفعل الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى طيعوا الله و

واودعوه بيان

او العقاب

كيفية  
هذا الحكم

ثالث

فيما خبر به

الامر بالاعتقاد



والجواب الرسول بعد ما علم وجوب الامتنان بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تقديره  
ما قامت عليه الحجة العقلية من المسئلة الهندسية شر المستحق الثواب والعقاب امر آخر غيب حكم الشارع  
في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات **قوله** فلان الاصل واجب لاخفاء في انه لا معنى للوجوب  
عليه تعالى معنى الثواب على الفعل والعقاب على الشك فلا يتصور الحسن والقيح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت  
فان معنى الخلفان في انه هل يجب على الله شي ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسه بحيث  
حكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرماعية ما هو اصل لعباده وبمقبول الشفاعة  
واخراج الفاسق من النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم بالحسن والقيح هو الله تعالى لا يقال هذا هو  
الاشاعة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقيح عند الاشاعة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى  
هذا المذهب قد تم العقل على كل ما ضروريا بما لا يتركب من القبح المستغادين من النظر الا دولة  
وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبى والتجارب كالكثير احكام الشرع **قوله** بطريق التوليد وهو  
ان يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط  
فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لا استناد الافعال كلها الى الله تعالى لما واسطة بمعنى انه  
خالقها وموجد ما يحصل العلم بحسب النظر الصحيح عندهم يكون معنى الله تعالى مادة بمعنى انه لا يمنع ان يحصل  
والمادة هو كبر الفعل او قوته دائما او اكثرا عند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يقتضي ان  
لغيره ان النتيجة عليه يجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وقد اعتبره بطريق التوليد بمعنى ان الفعل  
يولد العلم ويوجب واسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري  
تعالى وقد يقال ان الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب والصعب تفسير التوليد بما يجاء بالفعل  
فعلا بتوسط فعل آخر **قوله** ثم ذلك الشيء لفظة شرارة الى ان الشيء الذي لا يحصل له حسن الفعل  
او يوجب ان يكون بالاشارة حسنا بعينه او يوجب العينة اذ لو توقف من كل شيء على حسنى اخر لزم التسلسل  
بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء بمعنى ترتيبها هو غير متناهية نظرا الى وصفها  
**قوله** ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن وقيح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض  
الاخر وبدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه بالقسمة الاولى اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم يفسد بما يشتمل  
القسمة الثالثة ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه قبيحا لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئية ما  
لا يكون شي من اجزائه وبمعنى الحاصل ولا يوجب العينة ولم يتصور لجانبة القبح والفاصلان ما يكون بعض  
اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من حسن القبح تغليباً لجانبة القبح والحرمة ولا تخفى انه اذا كان الشيء حسنا  
بجميع اجزائه كان حسنا بعينه وجعله حسنا باعتبار الجزئية اذ هو مجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبح كونه قبيحا  
فخرج من قسم حسنة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئية او لا فخرج عنه  
وكل من الجزئية والنجاس ما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقيح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما  
في بعض الافعال فلا ينافي في ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة لله فهو **قوله** وانما يطلق  
لما ذكر ان الحسن بمعنى نفسه بم الحسن بعينه والحسن لجزئية ورد علمه ان هذا انما يصح من الحسن لجزئية ضرورة

وعند الحكماء الحسن  
والقيح هو الله تعالى

الاشاعة

النظر

فان بعضنا يحسن العيون الاخر او يورث  
فان بعضنا يحسن ما غلب ربه

ان

ان جز الشيء معنى كانه فيه ولا يصح في الحسن بعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب ولا بد من مجرد  
اصطلاح وكانه تغليب اعتبار ان عامة الاشياء تكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في  
الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من شخص من المعنى  
الكلي الحسن لذاته كالعباد مثلاً فبالنظر الى هذا المركب لا اعتبارى يكون الحسن راجعا الى جزئية الذي  
هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن بمعنى نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبوت  
في ذاته سواء كان بعينه والجزء بجلالات الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبوت في غيره وبعد قريب مما يقال  
ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الاسوار والى رتبة عنها **قوله** والفرق من الجزئية قد استدلل  
نفاة الحسن والقيح العقلين بان لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا بانه رتبة  
اخرى لان بالذات يدوم بدوام الذات والا لزم ما بطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره وكذلك  
يصح شكره اذا كان فيه عظمة نبي من عالم فاشارة الى ان الحسن والقيح لذاته فاما على خلاف ذلك  
الاضافات وهو مجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل ضمن الاضافات فتقول مقولته لا يورث  
والحسن والقيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه **قوله** اما القسم الاول اي المأمور به الحسن بمعنى في  
ملئته احسن لانه اما ان يكون شبيها بالحسن بمعنى غيره او لا الثاني اما ان يقبل سقوط التكليف  
او لا وانما جعل الشبه بالحسن بمعنى غيره مقابلا لغيره من القسامين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط  
وما لا يحتمل بل كل محتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنة لكونه انبيا ابا المأمور به لذاته  
والجزئية بخلاف الاولين وليس مستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله  
اقسام الحسن بمعنى نفسه شر في عبارة فخر الاسلام اما ان يقبل سقوط هذا الوصف او لا والظاهر  
هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا بمعنى نفسه وافترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب  
لا حسنة حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ما جوا فلاذ غيره لمصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قبل ان  
هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنة كان بالامر فيسقط بسقوط  
لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا انه يجب الاشعري وسيصح  
بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئية او لغيره **قوله**  
واعلم ان المنقول بمعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزاء من الايمان ولا شرطه بل  
شرط الاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بجهله بقلبه ولم يؤمن بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا  
عنده غير مؤمن احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كما مؤمنا في احكام  
الدنيا كما فاعله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من  
احد الايمان بوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزاء من الايمان  
وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويكتفى ويحمله اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزاء له شايبة العزيمة  
والنعية في الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عنده وفي حال  
الاقرار تعتبر جهة العزيمة والتبعية حتى يحكم بان من صدق ولم يكن من الاقرار واما ان ركن

شكنا على انما هو الضمير الى ان  
على انما هو الضمير الى ان







ما امر به لحوذان يوتي به لا على قصد الامتنان كالوضوء لتبدير فحسن لغيره لا لغيره بما ذكرنا من قيد  
قطع النظر عن كونه اتينا بالماوراء من النوع الثاني من غير النوع الاول والا فالاتيان بالماوراء من  
لغيره شر النعمان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لاسر واحد كما لا  
يحسن لغيره ولكونه اتينا بالماوراء من النوع الاول ثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع  
اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتينا بالماوراء من  
ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المماوراء في الصلوة والزكاة ونحوهما هو الاتيان بهذه  
الاشياء اذا العبد انما هو مأمور بان يقع الفعل واحدا فاما معنى الاتيان بالماوراء والاتيان بنفس  
الماوراء قلنا قد سبق ان معناهما معنى مصدر واحد ومعنى ما صلا بالمصدر الاول هو الانقاع والثاني  
الهيئة الموقوفة فارادوا بالماوراء من المصل المصدر كالحركة بمعنى الحالة المحصورة وبالاتيان به ايقاعه واحدا  
فان قيل فيجوز ان يكون الحسن هو المماوراء مع ان الكلام فيه قلنا المماوراء في التحقيق هو الانقاع الاحدا  
فحسنه حسن المماوراء فان قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لغيرها فيكون  
كل منها حسنا لغيره فنكون حسنا لمعنى نفسه ولا حاجة الى ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي  
كون العبادة جزاء من لحوذان ان يكون خارجا عنه ما وقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها  
بخلاف الصلوة **وهو** يقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع في كون العدل عدلا واحسانا  
قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب **فلا** لاسر بالزكاة وامثالها دل  
على حسنها لمعنى نفسها ونقول ان يقول لاسر لانه اسر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر به بالذبح فاجبة  
الفقر ونحوه **وهو** فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام ففرب منه ما حسن لغيره وذلك قائم  
بنفسه مقصود الاتيان بالذي قبله بحال اي بالماوراء من الحسن لغيره وفرب منه ما حسن لمعنى غيره لكنه  
اي ذلك الغير تبادى بنفس المماوراء والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتبادى بالاتيان بالماوراء بل ينتقل الى  
اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فكون مغنيا من ذكره وتاخران ليس المراد بالقائم بنفسه  
ما لا ينتقل من التخيير والاشارة الى التخيير كالجزء من الاصل او كذا في الجملة مثلا عرض تكليف يقوم بنفسه  
وكان حق العبادة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال اما قائم بهذا المماوراء بتبنيها على ان  
المراد بالقائم بنفسه بالماوراء من المنفصل عنه وغير المنفصل **فلا** فلا يحتاج الى الوضوء في كونه سببا للصلوة  
الى النية لان الصلوة انما تقتضي الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة  
والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته **كالحج** فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو املا وكلمة الله وصلوة  
الجنادة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضا حق الميت فالغير ان حسبان حاصلان بنفس المماوراء  
اعنى الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبادة فخر الاسلام انما صارتا حسنين بمعنى كونهما كذا في الاسلام  
الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كذا في الاسلام الميت فاما تبادى  
بنفس المماوراء اعنى الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم  
الانفصال لمعنى تبادى بنفس المماوراء وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التباين في حقيقة

لكو

كون حسن الجهاد وصلوة الجنادة بالغير **وهو** ولما كان المقصود معنى ان المماوراء من الحسن لغيره لا شك انه  
مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا لم يحسب الخارج ايضا كذا في الجملة والسعي فلا شبهة  
بالحسن لمعنى نفسه وان لم يكن مغايرا لم يحسب الخارج ايضا كذا في الجملة والسعي فلا شبهة  
لمعنى نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى نفسه فان قلت لم يحل هذا القسم  
من قبيل الحسن لغيره الشبهة بالحسن لمعنى نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قلت لانه  
لا حجة عندنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثم وقد يقال لان الواسطة عندنا  
لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم كونه كذا في الاسلام الميت ونحوها بحال العبد وقد عرفت  
ما فيه **وهو** والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضا صفة الحسن تباين والامر  
الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المماوراء وكذلك كونه عبادة يقتضي  
هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل محل المصنف القسم الاول من الحسن لمعنى نفسه والضرب  
الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه  
يشمل الحسن لمعنى غيره كالحج ودوا يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى نفسه كصلوة  
والزكاة في الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف في الزكاة  
على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان الاستدلال الثاني وهو ان يكون المماوراء من لاسر المطلق الامر  
عبادة توجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى نفسه من غير ذلك على عدم احتمال سقوط  
التكليف به ولهذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى نفسه الا ان المذكرة في سائر الكتب  
ان الامر المطلق يقتضي حسن المماوراء لمعنى نفسه من غير تفرض لعدم احتمال سقوط التكليف  
وذكره بشروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما حسن لغيره  
مقابلة لا ما حسن به حكاه وهو الشبهة بالحسن لمعنى غيره كالحج ودوا يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى نفسه كصلوة  
ما يقابل القسم الاول اعنى ما يكون حسنا لمعنى غيره ومثل هذا غير غريب في كلام فخر الاسلام **وهو**  
والفرق بينهما هو ان مقتضى تقديم معنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر  
لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر معنى ان الامر يوجب حسنة من حيث كونه اتينا بالماوراء  
ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المماوراء من عندنا من مدلول الامر  
وعند الاشعري من موجبته **وهو** ولما لم يوجب المدح والجملة معناه لم يؤمر باقامة الجملة معينا بل له  
الحج ربهنا ومن المظهر فاذا ادى احدى افعالها اندفع الاخر **وهو** فضل ذكر فخر الاسلام ان من حسن  
الغيره ضربا ثالثا يسمى بالجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى نفسه في القدرة  
التي بها تمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة  
توقف وجوب السعي على وجوب الجملة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة  
وتقاربها ولا يخفى ان فيه نوع تكليف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام  
الحسن لذاته فلذا افرد المصنف لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بالاطلاق اي

اداء العبادة او الضرب الثاني  
تذكر ان في التكليف في فعل الجهاد  
مسقطا في التكليف كالزكاة في الوضوء  
لان القدرة ليست من الاعمال الا في الجهاد  
فلا يشترط بالجملة ان يكون من الاعمال  
وهو

توليد معنى ما بعد وجه التخييل القليلين  
اعنى حسن لغيره ولغيره وقد ذكرنا في كتابنا  
باعتبار ان في شيء واحد كالحج والجهاد او في اثنين  
تلك التسمية وتلك هي التي هي في كتابنا  
اداء ما حسن لغيره وانما هو في كتابنا  
اسم السعي بعد ان كان حسنا لغيره  
وهو



تکلیف

لا يمكن ان يكون الله تعالى في كل مكان  
 في كل وقت في كل حال في كل شيء  
 في كل زمان في كل مكان في كل حال  
 في كل شيء في كل زمان في كل مكان

[illegible]



كما في مسألة الخلف بغير السأ، هذا بخلاف غير الغوس لأنه قد يمتنع إمكان إعادة الزمان الماضي ولو سلم فقد  
المخوف عليه حال إعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الخلف موجودا فيه إذ لا يتصور وجود  
الفعل من الشخص بدون أن يفعل **قوله** وأما القدرة الحقيقية فقد اختلفوا في أن القدرة مع الفعل أو قبله  
والمحقق على أنه إن أريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انقضاء الأداة إليها في توجع قبل الفعل  
ومعه وبعده وإن أريد بالقوة المؤثرة المستتجة بجميع الشرايط في مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة  
بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن يكون قبل الفعل لا متناع خلف المعلول عن علته التامة أعني جملة  
ما يتوقف عليه لما مر من فصل الحسن والفتح فلذا قال أن القدرة التي شرطت تعدد ما على وجود الأداة الصادرة  
في سلامة الأسباب والآلات لا القوة المؤثرة المستتجة بجميع شرايط التأثير فإن قيل يجب أن يكون التكليف  
مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستتجة بجميع الشرايط ضرورة أن الفعل بدونها متنع ولا تكليف بالمتنع  
فلنا معارض أن الفعل عند جميع شرايط التأثير واجب لا متناع الخلف ولا تكليف بالواجب لأنه غير مقدور  
لعدم التمكن من التبرك وبأنه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجب التكليف لأحال المباشرة ويلزم أن لا  
يقع تبرك الأداة لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل في الزمان  
المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا عليه ومختارا له بمعنى  
متمتع بقدرة واردة به وقصدته إلى إيقاعه وإنما امتنع تكليفه لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل فلا يصح  
تعلق قدرة العبد به وقصدته إلى إيقاعه وبهذا يتدبر ما يقال أن الفعل بدون علته التامة متمتع ومختار واجب  
فلا تكليف إلا بالمال لأن الأداة تكليفنا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفنا بحصول المال أو نقل  
جواب ثالث عن دليل زفرنا عليه مع المقدمة المطوية القابلة بأن ما لا يجب إذا تطلبه قضاء وهو السد هو  
وجوب قضاء السائر والمرين مع عدم وجوب الأداة ولا يشترط محتمل أن يكون جوابا آخر عن دليل زفرنا  
وأن يكون ابتداء الكلام بمعنى انقضاء التعلق بالواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء  
القدرة الممكنة لأن المتعلق إلى حقيقة هذه القدرة وبقاها هو حقيقة الأداة وأما التمكن من الأداة فيختص  
عن بقاءها بل كفي مجرد إمكانها وتوحيها وإذا كان الوجوب باقيا بدون هذه القدرة كان القضاء ثابتا بها  
فلا يكون شرط للقضاء بل للأداة فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف بالسبب في الواسع لأن هذا ليس ابتداء  
تكليف بل بقاء التكليف الأول على ما هو المختار من أن القضاء إنما هو بالسبب الأول لا بالنص جديد وقد يستدل  
على اختصاص هذه القدرة بالأداة بأنه يلزم في النفس الآخر من الترفق بجميع المتروكات من الصلوة والصوم  
مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره في الخلف كما في الجزء الآخر من الوقت إذ لا خلف للقضاء وجوابه  
أن ذلك إنما اعتبر ليظهر أثره في المواخلة في الآخرة كالميت يتبع عليه الواجبات في حق بقاء الأثر والمواخلة  
مع أن الموت مجرد كلى يستند مع الفعل فعلا ومن هنا قيل لا فرق بين الأداة والقضاء في أن كلا منهما  
إن كان مطلوبا بالنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة إذ لا يتصور الفعل بدونها وإن كان مطلوبا بالامرأه  
كفي توهم القدرة في النفس لاخير سقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره في المواخلة وكذا  
الصلوة بعد فوات القدرة تبقي في الذمة لتوهم حدوث القدرة **قوله** لأن الزاد والراحلة دليل على أنها

قوله بدون أن يفعل  
ومع عدم الأداة  
أو يمكن لا يصير

قوله وهذا يتوقف على ما يقتضيه المذكور وجه الاندفاع  
أن التكليف بالمال إنما يلزم إذا كان التكليف باقيا بالفعل قبل  
وجوده على التامة وليس كذلك في غير المال حيث لا يمتنع  
بإيقاعه في المستقبل المباشرة  
قوله جوابا آخر عن دليل زفرنا عليه لأن دليل زفرنا  
على أنه لا ينافي الأداة لعدم القدرة ولو كان غير مشروط  
بمقدرة مطوية أعني كمال القدرة في كل وقت لا حاجة إلى  
قوله لأن الأداة لا يجب إلا إذا كان التكليف باقيا على الأداة  
وأنه لو كان كذلك لزم وجوب الأداة على الأداة لأن  
في التعلق الأول من وجوب الأداة على الأداة وهو السد هو  
هنا في جواب سؤالنا عن المقدمة المطوية القابلة بأن ما لا يجب  
وأنه لو كان كذلك لزم وجوب الأداة على الأداة وهو السد هو  
والدليل بهذا الصلوة في حق القضاء وهو السد هو  
أداة وكل ما لا يجب إلا إذا كان التكليف باقيا على الأداة  
وحاصل الجواب أن شرط القضاء ليس ببقاء  
الأداة بل بقاء التكليف الأول على ما هو المختار من أن القضاء  
على نفس الوجوب كما في الصوم والصلاة فيكون  
وأنه لو كان كذلك لزم وجوب الأداة على الأداة وهو السد هو  
على نفس الوجوب وليس كذلك في القضاء  
لوقوع التكليف بدون شرط

من

من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاءها لبقا، وجوب الحج شرطا لها من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول  
المطلوب فجعلها من القدرة الممكنة لا ينافي تغييرها بسلامة الآلات والأسباب على ما زعم المصنف **قوله**  
الميسرة ما يوجب اليسر على الأداة أي يسر قدرة العبد على الأداة الواجب والأغلب أن يقال يسر الأداة  
على العبد بعد ما ثبت الإمكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة  
ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي أداها عنها الشئ من النفس عند العامة وذلك كالقار  
في الزكاة فإن الأداة يمكن بدون الأداة يصير به أيسر لا ينقص أصل المال وإنما يفوت بعض الثمار ثم  
القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحدة كانت شرطا محض ليس معنى العلة فلم يشترط بقاءها  
لبقاء الواجب إذ البقاء غير الوجوب وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح  
شرط لا انعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فإنها شرط منه معنى العلة لأنها غيرت صفة الواجب من العبد  
إلى اليسر إذ إذا كان يجب بغيره والقدرة الممكنة بصفة العبد فشرطه القدرة الميسرة وأوجه بصفة اليسر  
فيشرطه دواها نظر إلى معنى العلية لأن هذه مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها إذ لا يتصور اليسر بدون القدرة  
الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لأنه لم يشرع إلا بتلك الصفة فلذا اشترط بقاء القدرة الميسرة  
دون الممكنة مع أن ظاهر النظر يقتضي أن يكون الأمر بالعكس إذ الفعل لا يصور بدون الإمكان ويتصور  
بدون اليسر فلا يجب يعني بعد ما تمكن من الأداة الزكاة بعد الجول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب بل بعد  
بقا، القدرة الميسرة خلافا لما في الأداة الميسرة بأن هلك المال كما تم الجول فلا ضمان بالانقضاء فإن  
ففي صورة الاستهلاك بان ينقص المال في حايته ويأتيه في الحجر قد انتفت القدرة الميسرة فيبقى أن لا يجب  
الضمان بخلافه أن اشترط بقاء القدرة الميسرة إنما كان نظرا لتكليف وقد خرج بالتعدي عن استحسان النظر  
فلم يقطع الوجوب عنه أو نقول بجعل القدرة الميسرة باقية تقديره زجره على التعدي ورأى ما تقدمه من سقاط  
الحج الواجب عن نفسه ونظر للتغير وفي هذا الكلام ما فيه معنى أن التمكن من الأداة الزكاة لا توقف على ملك  
النصاب بل يكفي ملك القدرة المؤدية فكيف يكون وجوب النصاب من شرايط التمكن وأرجع إلى القدرة الممكنة  
على أنهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الأسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم  
لأنهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرايط الوجوب وهو حصول الأهمية بأن يكون غنيا فيتمكن  
من الأغناء ولا من شرايط اليسر بناء على أنه لا يغير الواجب من العسر إلى اليسر لأن آيات النجدة من المؤمنين  
وآيات الدرهم من الأربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر إلى كل المقادير سواء بل آيات  
الدرهم من الأربعين يسر من آيات النجدة من المؤمنين وإذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط  
بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بين من العصاب عند هلاك البعض لأن الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشرط  
دوام شرطه فإن قيل ينبغي أن لا يستقط الزكاة بملك جميع النصاب قلنا إنما تسقط لفوات القدرة الميسرة  
على وصف الثمارة لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بملك بعض النصاب مع أن الكل ينبغي  
باشغاف البعض وهذا يتدبر ما قيل أن تغيب قوله فلا يجب الزكاة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء  
القدرة الميسرة لبقاء الواجب شعوبا أن النصاب من القدرة الميسرة والآلة فلا وجه للتمتع بالصدقة إلا أن

الواجب

قوله

هذا لا ينافي كمال النجاة ومقتضاها  
البادية وهو كمال النجاة على ما في  
سلكها من دخول الأداة في النجاة  
أو قد كان من النجاة في النجاة  
أو بوسعها في غير ما في النجاة

الكاف  
الغاية



ظهر غنى أي الاصادرة عن غنى والمقدرة على ظهر القلب وهو كناية عن القوة اذا مال الغني منزلة  
الظهر الذي عليه اعماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكاة تأريه هذا الحديث  
فانه لتقي الوجوب لا لتقي الوجود وكثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير وتأريه بالمعتول وهو ان الزكاة افناء الفقير  
ولا يصير المكنة الزكاة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف  
على الغنى الشرعي فلذلك اجمع المصنف من الامر من وجعل الحديث دليل على توقف اهلية افناء الفقير على الغنى و  
قد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة المحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير  
عدم البصر على شدة الفقر والجزع على مكابدة الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعي لئلا  
يؤدي الى الجزع المذموم في الاغم الاغلب فان قلت ان جعلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله  
عليه السلام افضل الصدقة بعد المقتل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر ذلك اني من عدم  
وجوب الصدقة الا على الغنى ومن كون صدقة الفقير سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشرف فان  
افضل الاعمال احسنها وان جعلت نفيا للنفيلة وهو الظاهر للماليم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما لم يكثر  
عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصير على شدة الفقر ويجمع له في  
الحاجة على ما هو الاغم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأنيده وتوفيق آتية البصر على شدة الحاجة  
واشار مراد الغير على مراده ولو كان به خصا منته وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصير على فقره وثبت  
عن الكسوف ان كان فقيرا ولا ينبغي له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يغني الى ابطاله باليمن والاستكثار ان كان  
غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور ولا حمله اي لغنى لانه بكثرة المال وذلك يتعارض مع الاشخاص اللازمة  
والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقر للقبال  
للكين بمعنى من له ادنى شيء **قوله** لا لانه التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون  
بين امر متناوثة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون  
متنافلة في المالمية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمهونه دليل التاكيد انه  
لا بد من الاداء والنية **قوله** لان ذاك كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العسر بطل اداء الصوم لان  
هذه العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان  
بهذا المعنى نعم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة  
ازد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستحقة لجميع شرائط التاخير لانها لا تكون بدون لا  
عتاق فلا معنى لادائها وسقوط الاعناق **قوله** الا ان المال هنا غير عين هذا يخرج الجواب عن احتمال  
آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصا بة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكاة  
فكون دون الزكاة **قوله** علم اعترض المصنف على قوله بشرط بقا القدرة الميسرة لبقا الواجب للثلا  
ينقلب ليس عسرا ولا يذوي الى ذوات اداء الزكاة فيما اذا اخذ اداء الزكاة خمسين سنة شرع هلك  
المال واما بان لا يلزم من عدم اشتراط بقاها انقلاب ليس عسرا بل انما يلزم ثبوت حاله ليس  
وهو التمام مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يبرق بقاءها بغير آخر والجواب عن الاول

هذا لا غنى الا بالغنى الذي لا يصير هلاك المال

هذا لا غنى الا بالغنى الذي لا يصير هلاك المال

قوله

التزام

التزام لغوات في صورة هلاك المال ولا يحد في ذلك لانه ما فوت بهذا المحس طأجد بلكا ولا يدل بل  
المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يبين محلا للصرف اليه وتعاين المال الخياصة اختيار محل  
الاداء فله حقه جسد هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفع حتى  
صار بخر او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولى الجناية من غير اختيار الارش  
حتى هلك لا يوجب الغنا ومن الثاني ان معنى انقلاب ليس الى العسرة وجب بطريق اجمال العقل  
معا لكثير يسرا وسهولة فلو اجنباه على تقدير هلاكه لوجب بطريق الغرامة والتعنين فيصير عسرا وليس  
المراد ان نفس ليس يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير ليس عسيرا وبالعكس فليتنا مل انه ليس بكل  
**فصل** في تقييد المأمور به باعتبار زمانه غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقييد بالاداء  
والاغناء والحسن لعلنا في غير فاقم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقييد بالاداء  
الاولي وقال في هذا التقييد لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقييد والاداء  
التقييد الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية مبنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية  
في الفقه الاشتمال على ما حث الوقت وغير الوقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم  
احكام الاسلام **قوله** مطلق وموقت المراد بالوقت ما يتعلق بوقت محدد وبحيث لا يكون الا في زمان  
في غير ذلك الوقت ادا بل يكون قضاء او كالمصلاة خارج الوقت او لا يكون مشروفا اصلا كالصوم في  
النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت الاحكام **قوله** اما المطلق فعلى الشرع ان يفتلوا  
في موجب الامر فذهب كثير الى ان حق الفور ومختارا انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما  
بالقرينة والمراد به لا يخصص بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر والتراخي الا في  
متاخرا عن ذلك الوقت والمصنف اصطلاح على ان المراد بالتراخي عدم التقيد بالاستقبال فالتراخي عند عدم الفور في  
الحقيقة **قوله** لا بد من مراعاة عدم التقيد بالاستقبال فالتراخي عند عدم الفور في  
ذلك لانه لما استدلل على كون مطلق الامر جارا للفور وجا للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند  
الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لفور عدم قرينة الفور لا بد لانه الامر كان معارض  
ان يقول جارا للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدم ما يثبت الفور قد فهم بان الفور امر  
ذا يدبوت في فحاش الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي نصا ما ذكره موافقا لما هو المتعارف من ان مطلق  
الامر ليس بالفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على احد هما بل كل منهما بالقرينة **قوله**  
او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذر والمطلقة وقضاء رمضان من الوقت باعتبار ان  
الصوم لا يكون الا بالتهاء رواه الاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالتهاء  
محل من مفهوم الصوم لا يقيده شرعا وقضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالتهاء  
والحنث ونحوه فلا يكون له بالذي يعصم فيه سببا لوجوبه **قوله** وقسم آخر مشكل عن التقييد يقال لو  
امان يتحقق اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلاة واما ان يعلم مساواته وحينه اما ان يكون سببا  
كصوم رمضان ولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون

حركة

قوله

والمصنف اصطلاح على ان المراد بالتراخي عدم التقيد بالاستقبال

للتراخي بان الامر

وهو ان كان بالماضي

وقته



سبب الوجوب بالاداء ولا هذا ولا ذاك وسبب لا معيارا ولا معيارا **والواجب** اما وقت الصلوة  
المودى من الصلوة هي الهيئة الخاصة من الاركان المخصوصة الواجبة في الوقت والاداء اخرها من العدم  
الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرفه فوق وقت الصلوة طرف للمودى اى زمان  
يحيط به وينفصل عنه وهو ظاهر وشرط الاداء ان لا يتحقق بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا يؤثر  
في وجوده وليس شرط للمودى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء بالنفس الهيئته  
فان قلت طريقة الوقت للمودى تستلزم شرطية الاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا سلم انه  
لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت  
وامتياز الصلوة بظرفية والوقت سبب لوجوب المودى اى لزوم تلك الهيئة مرتبة عليه حتى كان المؤثر فيه  
بالنظر اليها تمييزا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالسبب الظاهر كالمالك بالشرى مع ان النعم  
مترا دقة في الاوقات والعبادة شكر فاقم المحل مقام الحال ولتقتضون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف  
العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل سببية الوقت بسببه اوجه كل منها اماره تقيده لظن  
لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع نفيد القطع لان رجحان المظنون يترادف بكثرة الامارات الى ان يبلغ  
حد القطع كشجاعة على رضى الله عنه وجوده في وقت مناقشة لا تحق **والواجب** ولتقتضها اى تقيده الصلوة بتعيين  
الوقت حيث يصح وقت الكامل وكبره اوقات مخصوصة وبفسد في غير وقتها لا يصلح في اختلاف الحكم  
ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظروف والشرط الا انه لا يقع كونه اماره سببية  
نعم يدعيه ان المتغير هو المودى والاداء والمدعى سببية نفس الوجوب **فقد** ولتجد الوجوب بجد والوقت  
هذا ايضا ينفذ لظن لان دوران الشئ مع الشئ اماره كون المدة مارة على المدة **والواجب** فان التقديم على الشرط  
صحيح فنعلم ان بطلان تقديم وجوب الصلوة لا يدل على سببية لوجوبه ان يكون شرطه لا يستقيم الحكم  
على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستند بجملة تقديم الزكوة على المحل الذي هو شرط لوجوب الاداء  
وفيه نظر لان بطلان تقديم الشئ على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة  
المحل ليس شرط لوجوب الاداء بل لوجوب الاداء ولا تصور تقديم عليه بخلاف وقت الصلوة فانه  
شرط لاداءه فجزا ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية السببية لنفس الوجوب على ما هو المذهب  
والحق ان بطلان تقديم الشئ على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لوجوبه ان ثبت باسباب شتى فبطلان  
التقديم لا يصلح اماره على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الدالة السابقة ترجح جانب سببية  
كالمشرك يصح دليله على عدم دلالة القوية **والواجب** شره سبب لنفس الوجوب بريدان هما وجوب  
ووجوب ادائه ووجوب ادائه وكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سبب حقيقي هو الايجاب  
القديم وسبب الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سبب حقيقي تعلق الطلب بالفعل وسبب الظاهري  
الدال على ذلك ووجوب الاداء سبب حقيقي خلق الله تعالى وادائه وسبب الظاهري استطاعة العبد اى  
قدرته المؤثر المستجيب لجميع شرائط التأثير لكونه الامع بالفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام **والواجب**  
اى وكون الوجوب جبريا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة بالفعل اذ لو كانت

سبب الوجوب بالاداء  
والواجب بالاداء

سبب الوجوب بالاداء

كانت

كانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المتغير فيه صفة الاسباب  
وسلامة الالات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب  
موجب وهو جبر لا اختيار فيه ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب  
وهو جبر لا اختيار فيه ولانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة الحقيقية فذلك كانت  
الاستطاعة مع الفعل **والواجب** والفرق بين نفس الوجوب باعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اعتبار  
عبارة تهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل فمن  
عنه ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لاثم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء  
بمعنى الاتيان بالفعل الا لاثم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع  
تحقق وجوب الاداء حتى ياتى تاركه وجوب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعى او عقلى من جبر  
او نومه او نحو ذلك فالوجوب يباخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ اضطررنا ان نلث فرق فذهب جمهور  
الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء واثم على ان المتغير في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق  
الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء  
وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل  
الاجماع على جواز الشك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انقضاء السبب وصلاحيته للمحل وتحقق الاثم  
لو لا المانع ويسميه وجوب بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغير عبارة واما الحقيقة فذهب بعضهم الى انه  
لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدينية حتى ان الشيخ المحقق العيني اخ الى ان وجوب الاداء  
وادعى ان استحالة غيبة البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء والشهوتين نهرا تعالى  
والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعيلين الامساك  
اداء الامساك وكذا اكل فاعل كالأكل والشارب كان فاعلا فعيلين احدهما ذلك الفعل والاخر ادائه وهذا  
مسكورة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب فيه وجوب الاداء في الواجب البديني مبنى على عدم  
اي التحذيل للعلاف من شيئين القدرة وهوان الصوم والصلوة وتلج ليست عبارة عن المحركات  
والسكنات المخصوصة بل عن معان ورائها تقارنها فبالسبب يجب تلك المعاني ويشتمل الذمة بها  
وبالامر يجب وجود المحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فكون التحرك والسكون من الغيبة  
اداء لها وتخصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم  
ما كان يوجبه في الوقت لو لا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل  
ما يشاء ويحكم ما يريد ووجب الصوم على المريض والمساقر معلقا باختياره الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار  
الاداء في الظهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعده بخلاف الوجوب  
الامالى فان الواجب هو المال الاداء وفلسه ذلك المال فيجب على الولي ادائه وما وضع في ذمة الصبي  
من مال كماله وضع في بيت الصبي مال معين واما الذم فهو ان الفرق فمنهم من اكتفى بالتفصيل ومنهم من  
حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل البديني

سبب الوجوب بالاداء

سبب الوجوب بالاداء





ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغيرها ولهذا لا يتبدل ذلك  
التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالى اصل الوجوب لزوم بالتصور في  
الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن سنة وسعة ذلك اقيم بالآخر  
من جسمه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العدة وجعل كانه ذلك المالى الواجب وهذا معنى قولهم  
الديون تعنى بالمال لا بالعبارة التي بين الفعل واداء الفعل هذه الكلمة والظاهر ان اشتغال  
الذمة بوجود الفعل الذهني او المالى المقصور مجرد عبارة اذ لا يمنع ان يرد تصور من عليه الوجوب لجزا ان  
يكون فافلا كالتأيم والعصى ولا تصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال في ذمة التأيم او العصى بصلاته او بالوجود  
في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود وتسامح والمرد لزوم الاداء  
وذهب لمنصف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل ومال وجوب الاداء لزوم تفريق  
عما اشتغلت به وتحقق ان للفعل معنى مصدرى وهو الايقاع ومعنى مالا بالمصدر هو الحالة المخصوصة  
فلزوم وقوع ملك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود وهو وجوب  
الاداء وكذا في المالى لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب لزوم تسليمه الى من له الحق وجوب ادائه  
فالوجوب في كل منهما صفة شئ اخر فذا وجه افتراقهما في المعنى شراهما يفتترقان في الوجود فاما في الجملة  
فكما في صلوة التأيم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة  
او الصوم لا لزوم نظر الى وجود السبب والعلية المحل ايقاعها من هو لا غير لازم لعدم الخطاب وقيام  
المانع والمانع في المالى كالحاجة في التمس اذا اشتري الرجل شيئا ممن غير ماله بالبيع فانه يجب في الذمة  
ضرورة امتناع البيع بالتمس ولا يجب ادائه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اراد لزوم  
وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالتأيم والمريض مثلا فكل من  
الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل بل لزوم الوقوع عنه في تلك  
الحالة ليس بمشروع وبعد هذا كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فلهذا  
ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقه الوجوب على ذلك الشخص وانما  
يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب  
الاداء وكان بينهما فرقا يتغير التعبير عنه فان المعذور يلزم في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعدل  
العذر لو ادركه ولم يشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي التمس عند المطالبة ولا يلزم ما الايقاع والاداء  
في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المالى في زمان ما بعد تقرر السبب وجوب  
الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا  
يكون صوم المريض والمسافر اداءا للوجوب وانما بالما مودبه قلنا بعد الشروع بوجه الخطاب ولزم  
الاداء كما في الواجب المخير على الرأى الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين **قوله** ولا به القضاء  
من وجوب الاصل لانه انما يثبت المأمور به الا ان يثبت نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء  
مبنى على وجوب القضاء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيا تتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى

اداء الاداء  
اداء الاداء

ان السبب في صدور الوجوب  
هو حاله

الاداء

الاداء

الاداء  
وجوب الاداء

الاسباب والآلة وقد يكون ثبوت خلقه ويكنى فيه ثبوت القدر في مثل النسخ تحقيق وجوب الاداء على وجه يكون  
وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانقضاء بمرح في نزع البسوط **قوله** لما ذكرنا من عدم الخطأ  
تعليل لكون السبب في الخطاب وقوله لانه لا شئ غير الوقت والخطأ بتعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية مختصة في الوقت  
والخطأ اما لانه لا بد من سبب ولا شئ غير ما يصلح للسببية واما لانقاذ الالزام على ان السبب هو الوقت والخطأ فاذا  
انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو الخطأ والى ان يمنع عدم الخطأ وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة  
النوع مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمرح من مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام الحق الواجب  
الحجر والخطأ بمرح جواز الخطأ بالمعذور بناء على ان الخطأ صدور الفعل حالة الوجود يقال الامام السرخسي من شرط  
وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجوده عند الاداء عند الاداء فان النبي علم  
كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجدهم بلزوم الاداء بشرط ان يبلغهم وينمكونوا من الاداء وقد يرح  
بذلك كالمريض يؤمر بقتل المشركين اذ لو قال الله تعالى فاذا اطمأنت قلوبكم فاصبروا لولا انتم من الخوف فاصبروا  
بلايها **قوله** فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد الموقر في حصول الشئ حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية **قوله**  
حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب مولزوم ما كان السبب داعيا اليه وجوب الاداء لزوم ايقاعها ما كان ذلك الشئ  
الذي يستند عليه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب مولزوم الايقاع وجوب الاداء هو  
لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع ما يقال ان الواجب بالكون الفعل المعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب  
الاداء **قوله** شئ اذا كان الوقت لاحقا فان الشرط مولزوم الاول من الوقت والظرف مولزوم الوقت حتى يقع ادائه في وقت  
جزء من اجزاء الوقت وقوله على ما هو الصحيح من المذهب بل لانه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يصح في الخبر من اول الوقت  
واما السبب فكل الوقت ان اخبره الفرض عن وقته على سبب في والا فالصانع اذ لو كان مولزوم ان السبب على السبب  
او وجوب الاداء بعد وقته وكلامنا بط بالمرور اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا  
خط وان وجبت في الوقت لم تقدم وجوبها على السبب الذي مولزوم ان الكل لا يوجد له وجوده جميع احكامه  
والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببية مناهة فانه من ان الظرفية تقضي الاحاطة والسببية التقدير وقد ثبت ان  
فانتفى الثاني ثم ذكر البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والاما وجبت على من صار مالا للصلوة في آخر الوقت  
بقدر ما يحرمه واللازم بط بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والاما وجبت على من صار مالا للصلوة في آخر الوقت  
السبب فان قيل لم يلزم نفس الوجوب للوجوب الاداء فليكن لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب  
واذا لم يتعين الاول والاخر فهو الجزء الذي يتصل به ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال  
بالسبب فلا جرم للمعذور عن التمس التمس الى البعيد المنقضي فان قيل السبب هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يوجب الاتصال  
قلنا نعم لان الوجوب مفقود الى الوجوب اعني الاداء فيصير مولزوما ايضا سببا بولسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء  
بالجزء الاول تعين لعدم المحرم واللا يتصل بالسببية الجزء الذي يليه ويليه الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم يلزم  
ان يكون السببية بجميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه خطبا من القليل الى الكثير بل لا بد من الاتصال بجميع  
السبب موجودا ببعض الاجزاء وبالحجز القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر على السببية  
من غير اتصال والا فلا سببية حتى ينتقل عنه واما ما كان فلا انتقال قلنا لان انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقرر  
عدم اتصال الاداء وانما المنع عنه تقرر بالسببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتفاء

بأن يكون ثبوت الاداء  
بأن يكون ثبوت الاداء

مطلب  
على السبب

الاداء  
وجوب الاداء



٢  
 ٣  
 ٤  
 ٥  
 ٦  
 ٧  
 ٨  
 ٩  
 ١٠  
 ١١  
 ١٢  
 ١٣  
 ١٤  
 ١٥  
 ١٦  
 ١٧  
 ١٨  
 ١٩  
 ٢٠  
 ٢١  
 ٢٢  
 ٢٣  
 ٢٤  
 ٢٥  
 ٢٦  
 ٢٧  
 ٢٨  
 ٢٩  
 ٣٠  
 ٣١  
 ٣٢  
 ٣٣  
 ٣٤  
 ٣٥  
 ٣٦  
 ٣٧  
 ٣٨  
 ٣٩  
 ٤٠  
 ٤١  
 ٤٢  
 ٤٣  
 ٤٤  
 ٤٥  
 ٤٦  
 ٤٧  
 ٤٨  
 ٤٩  
 ٥٠  
 ٥١  
 ٥٢  
 ٥٣  
 ٥٤  
 ٥٥  
 ٥٦  
 ٥٧  
 ٥٨  
 ٥٩  
 ٦٠  
 ٦١  
 ٦٢  
 ٦٣  
 ٦٤  
 ٦٥  
 ٦٦  
 ٦٧  
 ٦٨  
 ٦٩  
 ٧٠  
 ٧١  
 ٧٢  
 ٧٣  
 ٧٤  
 ٧٥  
 ٧٦  
 ٧٧  
 ٧٨  
 ٧٩  
 ٨٠  
 ٨١  
 ٨٢  
 ٨٣  
 ٨٤  
 ٨٥  
 ٨٦  
 ٨٧  
 ٨٨  
 ٨٩  
 ٩٠  
 ٩١  
 ٩٢  
 ٩٣  
 ٩٤  
 ٩٥  
 ٩٦  
 ٩٧  
 ٩٨  
 ٩٩  
 ١٠٠

ان تكون المولى بينه هو الواجب لم يقع  
بل الواجب هو احد الامور ثانيا هو الواجب  
على الواجب ولا خلاف في تعيينه في الواجب  
ليس كما ينبغي



منه ما وجد  
في كتابه  
في كتابه  
في كتابه

باعتبار الوجود فعلى أي وصف وجد يقع عن المأمور بكرة الوضعية والغصب وهذا إذا كان  
فعل واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التمتع أو أداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الجبر بالخاص لأن المستحق  
في الجبر المشرك هو الوصف الذي حدث في الشور لا منافع الجبر وكذا إذا وجب لكل النصارى من الفقير بقرينة الزكاة فانه يخرج  
عن العدم فان قيل ايتنا ما ياتي في فقر بنية الزكاة لا يصح عند زكف بالنية قلنا لزم الله منقذ او الفقير المديون  
او الكلام الزاوي والحوار ان بعض الوقت للصوم الحكور ان يكون استحقاقا لنا في العبد وام كانه علمه انه لا يكون جبر العلم  
اخرا بالعبد في صفة ولا يصح عبادة وقربة لزمنا الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه ام كانه الذي يكون قربة  
لان يكون صوم رمضان لا صوما لغوا والام كانه بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون قصد فان قيل فاذا كانت  
المنفعة على ملك العبد غير مستحق عليه فلم يخرج صومها الى صوم لغيره قلنا عدم شروعة صوم القربة في ذلك الوقت كافي لليل مع الوطء بان  
لا استحقاق فيه اصلا فظهر عما ذكرنا ان الاعراض بان الام كانه اجتنابا لاجبري انما كانت من عدم تحقيق معنى الكلام  
واما بنية النصارى فانما صارت ركوة من جهة انما عبادة يصح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان التمتع بها وجه الذي  
عن الفقير وذكر الامام السرخسي ان معنى القصد حصول اختيار الخلق ومعنى القربة حاجة الخلق الى حصول الشول لمجرد الرتبة  
من الفقير وهذا لا يمكن الرجوع **قوله** وقال ان في ما كانت في العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقا لله تعالى على العبد لزم  
تعيين نية الغرض لئلا يلزم الجبر بنية العبادة بان يكون ام كانه على قصد القربة للعبادة المفروضة بناء على ابي تحقيق  
ذلك ان وصف العبادة ايضا عتاق ولهذا يحتل ثوبا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة بنية كذا لا بد لغيره وان القربة من حيث  
او نقلنا منها احتراز عن الجبر وتعيين الخلق انما يكفى للمعين لا النفي للجبر واثبات القصد اما تاذي فمن يدون التعيين  
انما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يثبت في فرض الصوم بنية التطوع او واجب لغيره او مطلق النية ولو في النسخ المجمع  
والجواب انما لا يجوز التعيين الا ان لا يثبت في فرض الصوم بنية التطوع او واجب لغيره او مطلق النية ولو في النسخ المجمع  
الارزاد ووصف وقت يان ان تعين مولا لا يختار وطول الاقبال فكلما امكن ما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ولو ثبت  
مطلق الصوم عن مولا لا يجاد وطول الحضور فان قيل لم نثبت ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل الخطا في الوصف بان  
ينوي الفاعل او واجبا لغيره لا لغيره انما لا يثبت في فرض الصوم بنية التطوع او واجب لغيره او مطلق النية ولو في النسخ المجمع  
بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصار بطلان الوصف بقى اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف بطلان لزم  
ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف له ولم يوجد من سوي النعم فبطلان يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء المعلوم  
بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغير الجسدي هو في واحد بحسب الوجه وبطلان الاصل بطلان النسخ فكل اللازم  
احوالا ووصفا لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لحواله ان يوجد مع وصفه لغيره فان لم يثبت  
انها اوصاف راجعة الى اعتبار ركني فكلما ان يحكم بطلان الوصف لغيره انتفاء وصفه الفعلية عن الصوم لا معنى لنتيجه  
الشيء الذي هو مفعول يكون ذلك النفي نفي للصوم فان قلت نية النسخ اعراض عن الغرض لما بينا من انتفاء فيصير بمنزلة  
ترك النية قلنا الاعراض انما ثبتت في نية النسخ وقد ثبت فيلغو ما في نية النسخ وقد جاز عن اصل استدلاله باننا لزم  
ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الغرض من الصوم هو ما لا يثبت في نية النسخ وقد جاز عن اصل استدلاله باننا لزم  
اقصر العبادة فانه انما يحصل على سبيل الاخلاص الذي هو ذكر بالنية بان يقصد بقلبه توجيها فقلنا ان الله تعالى وحده فاد  
وجد الام كانه المحذور بالنية كان عبادة في انتفاء بنية الغرض لا يكون بفعل العبد بل بوجوده الزام من الله تعالى فنية  
النفل او واجبا لغيره لا تقيط الغرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا أثر لظنه ان اللازم ليس ملازم كالمعلوم الثاني لا يقتضي الاحتق

منه ما وجد

في كتابه

في كتابه

بالاخرة وان ظن الناس انه ليس باخ ساء على ان الله لم يولد مولودا في ظنا فاد **قوله** فيفسد الحكم لعدم التبرج في القيان  
صح البعض فيصح الحكم لعدم التبرج لاننا نقول الصحة وجوده فيفسد الحكم لعدم التبرج في القيان  
الف في باب العبادة **قوله** والنية المعترضة بمعنى ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباولها من اعتبار  
وخرج فلا بد من تقديم عليه بان يعزم في البيل ان يتسلسل له تعالى من الجبر الى القرب ولا يطرأ عليه من غير التبرج فيفسد الصحة  
كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى اخرها واما النية المعترضة في خلال الصلوة فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامام  
لان الشئ انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالمية في خلال الصلوة لا تعتبر مقدمة وحاصلا لحوار انما لا يحصل النية الماخرا  
مقدمة بل تجعل النية المدة في الزمان المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة بعد كمال ان الله المقدمة التي لا تقارن  
شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنتها لها بعد راولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان  
يصح بالنية المنفصلة ببعض اوله لكن جعل النية بالبيل فضل ما فيه الاحتياط والمارة الى الامتنان فان قيل  
المعذور المسبوق بالوجود يمكن ان يتقدم تحققة بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما عينه طرأ ان عدم علمه المقدمة  
بالبيل فان من عزم على فعل جعل عازا عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما المعذور بالعدم الاصل فلا معنى لغيره تحققة  
قلنا كما ان مقتضى جعله كانيا تقديرا قلنا لان بعدد الكون وايضا جعله لا اقتران ببعض الاجزاء مسطرة الاقتران  
بالكل لان من حيث كونه صوما جملة الاسما كانت في اليوم شئ واحد فالمعترضة بجزء منه مقترنة بالكل حكما وايضا لا كونه حكم  
الكل كغيره من الاحكام فجعل اقتران الاثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول فيفسد نية الله  
بوجود الفاعل لا يعود صححي قلنا لا بل يتوقف الاسما كالمية المقدمة لصلو حها للصوم فان صادفت نية في الاكثر  
صارت صوما والافسد فان قيل لو كان الاقتران ببعض كافي لصحة الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا بطلان يكون  
ذلك البعض مما حكم الكل من وجهه ليكون الاقتران في حكم الاقتران **قوله** والطاعة قاصرة الى اول النهار لرفع مخالفة  
المعوي بناء على عدم اعتباره الاكل فيه فترك الاكل فيه والشرع فيه خارج عن العتات لا مشقة فيه وابتداء كان الطاعة  
من الصلوة الكبرى **قوله** وفي ما جاز ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في جميع الضرورة النافذة مختصة  
بالبعض في بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعمال الغلبة والاعمال النادرة قلنا انما سويها اصل الحاجة لاوقرة  
والخاص في موضع كالعلاج في مواضع ضرورة القادرين الى الاداء لا يقتضي عليه الاحكام بل هي لغيره وان كانت  
قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التقديم لا تقتضي ما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف  
النهار ترك الحكم الى خلافه وهو الاكثر وفيما بعد يفرق الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل عقابا الاكثر في حكم العلم  
واعلم ان المراد بنصف النهار هو الصلوة الكبرى لانها نصف النهار الصلوة اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال  
فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار ان الزوال في الصلوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنته  
النية اكثر لها بالصوم **قوله** خلافا لما في المختار من منعه على ما هو المصهور في الكيفية يجوز النفل بنية قبل الزوال  
بشرط الامكان والاعلية في اول النهار ايضا وان يكون صائما من اول اليوم يقال لو ابر صوم الجميع لمن ذكر الامام في  
الزوال **قوله** ومن لم ياكل من يومه رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة  
ان الوقت معيار لا بسبب لانه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لكون الصوم حتى يتأدى مطلق النية وبنية  
النفل لكن لا يتأدى بنية واجبا اخر لان تغيير وقت المنذور انما حصل بتعيين النادر لا بتعيين الزمان فيؤثر فيما هو  
حق النادر كالتفعل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا ينصرف الى المنذور بل

الغروب

في كتابه

في كتابه



يقع عانوي فان قيل فبقيد الفقرة المثلثة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير مقيد وجعلوا حكم القسم الثالث ان  
الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل ولذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خافه فان  
الوقت فيه ليس بسبب افعاله السبب هو المنذور فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما براسه فلا ينضم الاقسام في الرابعة  
قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني  
في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه افتقر واغ اتملة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فبعد والمنذور بالمطلق  
لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذكر ان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطاً و  
النهار المعين خارج بيقينه عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطاً فيكون المطلق لا يتناول عدم رتبة الوقت ليس يعتبر  
في القسم الثالث على ما مر منه انه عباءة عما يكون الوقت متغيرا لا سببا من غير تفرض كونه شرطاً او غير شرط **قوله** واما النقل  
جواب عن لو ان قد قيل ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبنيط لما صح النقل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصابي  
في غير رمضان هو صوم النقل كالنذر في رمضان فيكون اقتران النية بالاكثرة وتحقيقه ان الامكان الغير المحققة بالنية  
يكون موقوفه لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم المنذور المعين والنقل في غير ذلك واما الواجب  
الاخر فانما هي من الحركات فاذا صادفت قبل نصف النهار فنية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرف اليه ولا خلاف  
الفرض والنذر المعين والنقل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الوقت فهو في وقت  
مشكوك في الزمان والى وانه بيان ذكر من وجهين احدهما بالنسبة الى السطح وذكر ان وقت شبه السطح الظاهر من جهة ان  
اركان الحج لا تتفرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة وشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الحج واحد كانهما للصوم  
وثانيهما بالنسبة الى الحي والموت وذكر ان وقت الصوم فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق ولو وقع في  
الوقت الا انه عندنا في بعض النسخ مضيقا لا يجوز تأخير عن العام الاول ومولوا في الاجزاء واحدا فاشبه المعيار من جهة انه  
لا يصح واجبه من جنس واحد وعند محمد يجوز تأخير عن العام الاول بشرط ان لا يؤتة فان عاش ادى فكان الشرح من  
من كل عام صلحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاكثر من العام الاول كانهما للصوم فثبت الاشكال في ان  
قلت كلامنا في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تنصق الواجب في العام الاول بحيث لم يحزن تأخير عنه على قول  
اي يولفه تعيين ان وقت المعين جميع العام الاول لجميع العام فكيف يكون في العام الثاني اداء وطاشت التسويع  
وجاز التأخير على قول محمد تعيين ان وقت جميع العام فكيف ياتي بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالتنصيق للاختصاص  
لا لا تقطاع التسويع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم بالتسويع لظاهر الحال في بقاء الا ان لا لا تقطاع  
التنصيق بالكلية فلذا ياتي بالتأخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقت شبه كلامه في الطرفين والمعيار عندنا الا ان  
الظاهر للرجحان الاعتبار بمو المعيارية عند المعيارية عندنا في طرفي الطرفين عند محمد **قوله** احتراز عن القول بتعيين  
العينين بغير خوف الموت لانه امر اصلي فانما التعيين انما يظهر في حرمة التأخير وحصول الاثر في انتفاء اثره  
النقل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي يثبت بتعيينه الرابع فيظهر اثره في الاثر وعدم جواز النقل جميعا  
**قوله** لكنه ليس معيارا لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تتفرق جميع اجزاء ووقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان  
كل واحد من الوقت والطرف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون في وقت كذا الى وقت كذا كما قدر للصوم كونه في وقت  
الحج والرمي والسعي واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اني فرقي بين الدليلين قلت الاول استدلال  
بعد اللام على عدم المزج والثاني استدلال بعدم الحد على عدم الحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة القطوع مبنيّة

५४

مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون الشبهة قد دخل في ذلك فذكر في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **قوله**  
**فصل** في ان الكفار مخاطبون بالشرائع لم لا يكونوا منكرين في حق اصول دين الاسلام في بيان الاصلية حيث قال الكافر  
 اهل الاحكام لا يربوا بها وجه التلاوة اهل الادبار فان اهل الموجود له وعليه والملك لمن اهل التواب لا يخرج لهم اهل  
 لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله لما كان اهل الادبار  
 ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلقة احكام بغير الاخر فلم يصلح ان  
 يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكره خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر ولو مضى عنها فكيف يكون  
 مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار لم يخاطبوا بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته بل وان حصول  
 الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة بل هو شرط في التكليف لوجوب الاداء  
 ام لا ثم صوروا المسئلة في جزئية من جزئية ولو تكليف الكافر بالفروع تسريلا للمناظر **قوله** في حق المواخنة  
 في الاخر متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم مؤخرون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاهل  
 واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فذلك لما قيل ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم ولو لم يرد  
 ان يقع وعند عامة علماء النصارى انهم لا يخاطبون بالاداء ما يحتمل السقوط اليه فذلك لما قيل انهم لا يربوا ولا افعال  
 الشرعية وفي الاسلام ولو لم يخاطبوا عند المتأخرين ولا اختلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب  
 القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائق الخلاف في انهم لم يخاطبوا في الاخر بترك العبادات زيانا على عقوبة الكفر  
 كما يخاطبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصولنا من اذنت في ترك التكليف بالفروع انما لم ينعقد بهم  
 بتركها كما يعذبون بترك اصول فظهر ان على الخلاف هو الوجوب في حق المواخنة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخنة  
 بترك الاعتقاد الواجب **قوله** لقوله عز وجل ما سئلكم في سق قائلوا لم نك من المصلية ولم نك نطق المسكن اوراد الامة  
 دليل على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المواخنة في الاخر على ما هو المتفق وقد بينا ان على ان هذا الوفاق ليس في  
 المواخنة في الاخر على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية متمسك للقالين بالوجوب في حق المواخنة على  
 ترك الاعمال ايضا ولما اثار عنه الفريق الثاني بان المراد لم يكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك  
 الاعتقاد ورد بانهم لم يثبتوا الا بدليل فان قيل لا يجزى في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضاف العذاب الى ترك  
 الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا واخذ بعضهم ولو كان كذا لما كان في الآية فائدة وترك  
 التأكيد بما يحسن اذا كان العقل مستقلا بل في الايات المذكورة ولما ليس كذلك والجمهور على انهم لا يربوا  
**قوله** واما عندنا فلعلم الدليل على الفرضية ممنوعة فان العمومات في فرضية الصلوة دليل على ما ان المعلق بالشرط  
 هو الامر بالاظهار للنفس الفرضية **قوله** ولان الامر بالعبادات لنيل الثواب واجب بانهم لنيل الثواب على تقدير الايمان به  
 والاختلاف العقاب على تقدير الترتك فالكفار ان توصلوا الى الامور به فحصل شرطه فالثواب والا فالعقاب وعدم  
 الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منعوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان  
 قيل الايمان ركن العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعه وجوب الفروع لا يرد ان السيد اذ قال في بعد تبيين اربعا  
 اثبت لوجه بذلك قلنا ليس كذلك بلعت وجوب الايمان بالامر المستعمل الواو في فيه لانه ثبت في ضمن الامر بالف  
 وليس سقوط العبادات عن غير خفيف جوار عن التمسك بكونه في الآول وان سقوط الخطاب بالاداء عن التمسك به  
 التخفيف بل بحقيقة معه العقوبة باخر اجامهم من اهلقة نوار العبادات واما الجواب عن تمسكهم بالاول وهو ان المواخنة

الطعام واساس

[illegible]



لاستلزام الخطاب في حق وجوب الاداء اطلاقاً على ترك العبادات بل هو غير المتعارف وانما المواجهة على ترك اعتقاد الوعد  
على ما مر **قوله** وصحة ما مضى كاستنباطه على الخطاب بضمير اذ الصيغة انما تنبئ على ورود الخطاب وتعلقه بالاعتقاد وتعلقه  
بالاعتقاد كلف والاداء عند الشك في انما هو مستقول لتعلق الخطاب به حق المودي **قوله** لقوله تعالى ومن يكون بالايان الايمان به  
هو عندنا في محو عن من مات على كونه بديل ومن يرتد منكم عردين فيمت ولو كان الانية وبمعنى سلة هذا المطلق على العقد  
**قوله** عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا في بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس ببناء على الخلاف  
فكون العبادات من الايمان والالتزام لا يستلزم الصيغة لا يقال ان حرج قوله تعالى ان ينشئوا يقول لهم ما قد سلف لاننا نقول اننا في الدنيا  
وندر الصوم الحسنات وقدينا ان النذر من الاعمال فيسقط بالرد **قوله فصل** الذي هو قولنا انما يتغير  
استعماله وطلب ترك الفعل وطلب كونه في الاستعمال والخلاف في الحقيقة في التي ما او الكرامة او فيها اشتراكا لفظيا  
او معنويا كما مر ثم انتهى المتعلق بفعل المكلف دون اعتقاد اذ ان يكون نية عن فعل حسي او شرعي وكل من امان  
يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالقبح بيان حكم المطلق وقبح الشرعي بما يتوقف تحقيقه على الشرع  
والحقيقة بخلافه واعتبر بان مثل الصلوة والزكوة والبسيع وغير ذلك متحقق من المكلف من توقف على شرع واجب بان  
المستحق عن الشرع موافق للفعل اذ ما مع وصف كونه عبادا او عقدا مخصوصا يتوقف على شرايطه وبترتيب عليه احكامها فيكون  
بدون الشرع ورد بان المستوقف على الشرع هو وصف كونه عبادا وخوذلك في الحيات ايضا وصف كون الزنا والرب  
معصية لا يتحقق الا بالشرع ففصر المكلف بما يكون له مع تحققه الحسبي تحقيق شرعي بان كان شرطا مخصوصا اعتبرها  
الشرايع بحيث لو اتفق بعض لم يجعلها ان يقع ذلك الفعل واليكم تحقيقه كالصلوة بلا طهارة والبسيع الوارد على  
ما ليس على وان وجد الفعل الحسبي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا  
في الشرع حكمه مطلقا بشرعي والاحكام **قوله** فيقتضي القبح لعينه انما يلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم لعينه  
انه يكون قبيحا ففرضي التبع لانه ان الذي يوجب قبحه كما هو في الاثنية في الحاصل ان الذي عن الفعل الحسبي على عند الاطلاق  
على القبح لعينه اذ لا اجابة وبما اسطره الترتيب على القبح لعينه فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالجملة عنه فهو غير القبح لعينه  
وان كان محورا منفصلا فلا والذي عن الفعل الشرعي على عند الاطلاق على القبح لعينه وبما اسطره الترتيب على القبح لعينه وقال ان  
بالعلمس ومن علمه ان لا يملك تترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الذي وضع بعض افعال المكلف لاجل احكام مقصودا كالصوم  
والبسيع للمكفر وقدره من ذلك بعض المواضع فهل يترتب على ذلك المواضع ذلك الوضعية الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناجاة  
للشوارب والبسيع الفارس للمكفر وترفع ذلك الوضعية في حكم ارتفاع الوضعية جعلها في القبح لعينه ومن لا فلا يشترط في الشرع  
الشرعي والقبح الذي في الفعل الشرعي المحرم عنه ان لا دليل على ان قبح لعينه فيط وان كان على ان لغيره ان كان مجازا وهو صحيح  
مكروه وان كان وصفا ففاسد عندنا في حنيفة باطل عندنا في فروع الدليل على ان قبح لعينه او لغيره فيط عندنا في فروع الدليل على ان قبح لعينه  
على الاحكام وعند احمد حنيفة هو الصحيح باسمله لكن لا يفسد بوضعه لعدم الدليل على ان القبح لعينه **قوله** قلنا حقيقة الذي  
اصل هذا الدليل ما في قوله باب الرد على من زعم ان الخلاف لا يقع ان الذي صلبه عليه لم يمتنع عن صوم يوم الخوانا كما  
يتكون او لا يتكون والذي لا يتكون له لا يقال للاعلى لا يثبت للملاد في النظر وتحقق ان الذي حكم ان يكون متصورا للوجوب  
شرعا بحيث لو اقيم عليه لوجد حجة يكون العبد مبتلي به ان يقع على الفعل فيعاقبه بغير ان يلفظ عن الفعل فثبت بان حجة  
خلاف الشرع فانه لبيان ان الفعل لم يمتنع من تصور الوجوب شرعا كالشوارب الى ذلك المقدس وحل الاصول وذكر العلم ان الذي في  
المستصفا ان مثل الصلوة والصوم والسجدة في الاوامر مسهلة في المعركة الشرعية دون اللغو في الطارى وما وجدنا

قوله لا يلفظ بغيره  
الطريق

وما وجدنا ذلك الوعد في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللفظية كقوله تعالى ولا تلتكحوا ما كنتم اباؤكم وقوله عليه  
الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقل ايك لان في معنى الذي وحاصل الكلام ان الفعل باعتبار اللفظ كاف في النهي ولا يلزم  
احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه وهو القطع بان الحايض انما تنبت على اسماء الشرع صوما وصلوة لا على معنى  
الامكان والدعاء والمهم فصل الكلام بعض التفصيل وحوال الرد في البسيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه  
الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع في الذي امتنعه الاطلاق فلم  
يقم مشروعا كلف الفعل من العبد باق على حاله فيصير النهي بنا عليه مثلا العبد مأمور بالصوم وليس له وسع الا اما ان  
مع النية في النهار فاما صيرورة عبادا فالتى ان يقع في يوم النية لان ان يقع لم يقع صوما مشروعا مع بقائه  
تصور الفعل من العبد واعتبر بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيقول على حقيقة والفعل المحض هو بدون اعتبار  
الشرع لا بسبب صوما كالا مساك مع النية في الليل وجوابه ان الاحكام للصوم شرعا الا اما ان من الجرح الى المحرم  
مع النية وهذا مقصور من العبد وقدره بان يقع عنه حتى صار يوم النية بمنزلة الليل فلا يكون عبادا بترتيب عليه  
الشرع وحاصل الاستدلال وجوب ان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصلوة لكان النهي عن غير الشرع اي المعصية الشرعية لان  
الشرع المعصية هو الصحيح واللازم بطلاننا على قطع ان النهي عنه في صوم يوم النية وصلوة الا وقار المكروه لانه انما هو  
الصوم والصلوة الشرعيان لا الامكان والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان متمنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن  
المتنوع عبث والجواب عن الاول ان الشرع ليس بمعناه المعصية شرعا بل ما يسميه الله بذلك الاكم وهو الصوت المعينة  
والحالة المحصورة صحيحة ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الخبيثة وصلوة الخبيث باطله  
وعن الثاني انه متمنع بهذا المنع وانما المنع كالحاصل تمنع تحصيله اذ كان حاصله بغير هذا التحصيل  
**قوله** ولان الذي هو جوب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة ولذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح  
للتأنيب لخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل لما يحسن الامر ويقبح النهي وحاصل الكلام انه ان ارد امكان المعنى الذي  
يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبسيع وخوذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحالة التوليد سقوط  
القضاء وموافقة امور الشرايع وترتب الاثار عليه كالمكروه ولادلالة النهي مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون النهي  
بمعنى الصفة **قوله** فيثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمقتضى يقتضي الامكان ولا بد من  
رعاه الامر من ذلك فيجعل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محظوظا على مقتضى وهو القبح وعمل المقتضى وهو  
الذي بان لا يكون نهي عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان النهي عنه فانه يلزم سقاط  
النهى وجعله لغوا عبثا **قوله** والبعض سلموا ان لعب المتكلمين والجباين وابو يونس واحمد وما كثر في احدى الروايات  
الى عموم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذلك لانه لا يكره الى ان لا تنسج الا انه قال سقط الطلوع عند ما يقع الجنب  
القضاء والمختار انها تفيح استدلالنا بان جبه عليه الاتيان بالمأمور به والنهي عنه لا يجوز ان يكون مأمورا  
به لقضاء الامر والنهي والجواب انه ان ارد ان يثبت الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو صحيح اذ الماتى لا يكون الا  
معين وموغير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان ارد ان يثبت الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به  
وافراق فلا يخفى ان النهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به فيلزم تضاد ان قلنا تضاد انما هو بغير المأمور  
به والمنهي عنه لذاته واما المأمور به بالذات والنهي عنه بالعرض فلا يلزم تضادهما وانما يلزم الاستناع لو اخذ جبهت  
الامر والنهي ليس كذلك بل يجب لهذا الفعل كونه صلوة ويجوز كونه عسكيا كالسيد اذا قال لعبد خذ هذا الثوب ولا تخلف

الامر بالصلوة والشرع  
اذن بالشرع

قوله لا يلفظ بغيره  
الطريق  
قوله لا يلفظ بغيره  
الطريق  
قوله لا يلفظ بغيره  
الطريق















والا لكان المشهور موجب علم اليقين للثاني والثالث وان لم يتبين ما عن الكذب الا انه دخل في هذا التواتر ما بعد  
القول الثالث فالتواتر لا يثبت بطريق التواتر لوقوع الدواعي على نقل الاحاديث وتوهم في الكتب في كلامه ان ر  
لان لم يكن خبر الواحد كافيا لم يكن الاول من رايه ومنه الكذب لا يفيد علم اليقين وان دخل بعد ذلك في خبر التواتر كما يشتر  
من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد موجب العلم دون العلم وقيل لا يوجب العلم من غير ما قيل  
يوجب جميعا ووجه ذلك ان الجمهور يوجب العلم الى ان يوجب العلم دون العلم وقد روي في كلامه تعالى ولا تقف على ما ليس لك به علم ان  
يتبعون الا الظن على السمع انما العلم فذهب طائفة الى ان لا يوجب العلم ايضا احتجوا بما في كلامه وهو العلم على غير المألوف  
وطائفة الى ان يوجب العلم ايضا احتجوا بوجود المألوف على وجود اللازم والمصنع المألوف من غير تعرض لدفع الدليل وطائفة  
غير موجبة الا انه اعتمد على ظهوره وموانع التبع الظن قد ثبت بالدلائل والاعوج لا يتبين من الاحتجاج والاركان على ان العلم قد  
يستعمل في الادراك كما كان او غير جائز والطرف قد يكون في بعض الوجود والاعتدال على كون خبر الواحد موجب للعلم بالكتب والسنن  
اما الكتاب فقول تعالى فلو لا نفر من كل فرقة الاية وذكر ان لكل من الله لطفه والاحتجاج لا يقتضي التوجه على الله تعالى والطائفة  
بعض من الفرق واذا روي ان اذ لم يثبت في الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ خبر التواتر في خبر الواحد الاحاد موجب  
الحذر وقد حجب بان المراد الفتوى في الوقوع بقرينة النفع ولم يخصص القوم بغير المجتهد من اثنين ان المجتهد لا يلزم وجوب الخبر  
خبر الواحد لا يظن في المجتهد فيه ما عدا ما على ان يكون لكل للاجواب والطالب على نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عام الا انه  
خصص بالجماع على عدم خروج واحد من كل فرقة او اما السنة فلا يثبت علم الصلوة والامام قبل خبر يبين في الروايات وخبر لمان في  
الهدية والصدقة حين اتوا في طبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وامر صحابه بالاسلم ثم في طبق رطب وقال هذه  
فأكل وامر صحابه بالاكل ولان علم الصلوة والامام يثبت الا في احوال من اصابه الى الافاق لتبليغ الاحكام والاحتجاج بقوله تعالى لان  
وهذا اول من الاول يجوز ان يحصل للمبني على العلم لم يوجب خبره على انما يثبت على القبول دون وجوبه فان قيل هذا احد  
فكيف ثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على الخط قلنا تفصيل ذلك وان كان احاد الا ان جملة ما يثبت خبر التواتر شجاعة  
على وجود حجة وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشرح وربما يستدل بالجماع وهو ان نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال  
خبر الواحد وعلمهم في الوقائع المختلفة الى انكاد خبره ونكره ذكره وشاع من غير تلبس وذكر يوجب العلم عان بالجماع كالقول  
الشرح وقد روي سابق الاخبار على ان العلم في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من ان كان مع بعض اخبار الاحاد انما  
كان عند قصور في فاته الظن ووقوع رتبة في الصدق **قوله** والاخبار في احكام الاخره دليلان مستعملان على كون خبر الواحد  
موجب العلم بغير الاول ان خبر الواحد في احكام الاخره من غير القبول وتفصيل الخبر والاحتجاج والعقبات غير ذلك مقبول  
بالاجماع مع انه لا يفيد الاعتقاد اذ لم يثبت به علم من الموضع وبقرينة الثاني ان خبر الواحد حجة في الصدق والكذب والدلالة  
يتوجه جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو مذهب العلم وجوابه اننا لانعلم ترجيح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب  
اصلا بل العقل شاملا بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والالزام القطع بالتقصير  
عند اخبار العدلين بها وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الاخره منها ما استمر فيجب علم الطائفة ومنها  
ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذكره التفصيل في الفرع ومنها تواتر واعتضاد بالكتاب وهو في الخبر والاصول فيفيد القطع  
وتأنيها ان المقصود من احكام الاخره عقد العقل وهو على فكيف خبر الواحد واعتبر في علمه بان يلزم عقد العقل غير احكام الاخره  
وهو مذهب العلم وقد بان فان وجوبه ان الاحاديث في احكام الاخره انما وردت لفقد القلب والخبر بالحكم في غير بالعلم دون  
الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلف به في كل منها **قوله فصل** حاصل ان الراوي ما موهوف بالرواية او بحولها الموهوف

العلم على كل حال  
او في خبر واحد  
او في خبر تواتر  
او في خبر عدلين  
او في خبر واحد  
او في خبر تواتر  
او في خبر عدلين

العلم على كل حال  
او في خبر واحد  
او في خبر تواتر  
او في خبر عدلين  
او في خبر واحد  
او في خبر تواتر  
او في خبر عدلين

العلم على كل حال  
او في خبر واحد  
او في خبر تواتر  
او في خبر عدلين  
او في خبر واحد  
او في خبر تواتر  
او في خبر عدلين

الاعرف فان كان موهوف بالعلم يقبل سواء وافق القياس ام لا والافان ان يوافق قياس ما يقبل ولا يقره وما لم يوافق  
فاما ان يظن حديثه في القرن الثاني والافان لم يظن بحول العلم في القرن الثالث والافان لم يظن بحول العلم في القرن الثالث  
فيقبل او لا يقبل او يستوعب فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياس يقبل والا فلا  
**قوله** وحديثه يقبل اي بحول حديث الراوي الموهوف بالرواية والافان سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه  
ثبت موجب لا موجب القياس وذلك بحول خبره ان ثبت ان العلم ان ثبتت بنص راجع على خبره الدلالة فان كان وجوبه في  
الفرع قطعي فالقياس مقدم وان كان ظاهريا فالوقوف وان ثبتت لانس راجع فخير مقدم وعمر اي الحسن البصري انه لا خلاف في تقدم  
القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظاهري او استنبطت من اصل ظاهري وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل  
ظاهري واستدل بحول خبره بغيره من الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول صلى الله عليه وسلم والخبر المظن  
النقل حيث يحتمل الجهل باللفظ والعلل والسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علمه التي يتبين على الحكم فانه لا يتحقق تعين الانبص  
او اجماع وهو امر عارض ولا يشك ان متيقن الاصل راجع على خبره والثاني ان خبره قد يثبت العلم قطعا محتمل ان يكون خصوصية  
الاصل شرطا لشروط الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس كما في خبره الذي لا يتطرق الاحتمال  
الافى طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصيغة القياسية بخبر الواحد مستورا كغيره وان كانت احاد في غير موافق فيكون اجماعا **قوله**  
لكنه اي خبر الراوي الموهوف بالرواية دون القصة ان خالف جميع الاقضية التي لا يكون ثبوت اصول الخبر راوي غير موهوف بالعلم لا يقبل  
عندها وفيه بحث اما اوله فلان الشبهة في القياس في امور مستحكمة الاصل وتعليقه في الجملة وتعين الوصف الذي به التعليل وجوب  
ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظن من حال عدول الصيغة نقل الحديث بلفظه  
وبهذا جدي كثير من الاحاديث شكل الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتعريف الخبر بالرواية والتدوين  
واما ثالث فلان نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير الموهوف بالعلم وقد نقل صاحب الكتب ما شير الى ان  
هذا مستحذر وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر الراوي في الموضوع مما  
النار ليس القياس بل استبعاد الخبر لظهور خلافه وقد استدل بان الكتاب دلي على وجوب العلم بالقياس وهو قوله تعالى واعتبروا  
وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب وقيل جاز بان لا عموم في الاية حتى يثبت به قياس بخبر الواحد ولو لم يقدح خبره من  
القياس الذي عارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعي وقد سبق ان العام الذي خص من البعض يجوز ان يخص الخبر والقياس **قوله**  
حديث الحرة من صفة جمعة والمراد ان الله جمع المبنى في صفة بالثبوت والطلب من لفظها المشري كيثم بن الربيع وقولهم  
ليظنها المشري كيثم بن الربيع ونحو ذلك المحفلة روي ابو بصير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقروا الا بالقرآن والافان لم يظن بحول العلم في القرن الثالث  
خير النظر بعد ان جلدوا ان رصينا امسكوا وان خطبوا راية تاو صلبا من غير روي باحد النظمين وروي من ان روي في محفلة  
فموجب الخبر النظر ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث في القياس هو ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب  
ويؤيده تعالى فاعقد واعلم عتلك ما عندك عليكم وتقدير بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه الصلوة والسلام من اعق  
شققا (اي عتلك) قوم عليه نصيبكم ان كان موهوسا وكلاهما ثابت بالاجماع المنفرد علي وجوب المقتضى او القيمة عند فوات  
العين فان قيل فيكون في هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك **قوله** بان من الصور ليست  
من ضمان العدوان وهي كنهه بعد فسخ العقد وانما يرضى في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما يرضى بملكه ان يكون له ملكا  
للمشترى فيثبت فيما الضمان بالمثل والقيمة قياسا على ضمان العدوان والشرح وهذا تكلف ذلك المصنف وقام كلامه في الاسلام هذا  
الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل والقيمة او في بعضه بان المراد ان ناسخ للكتاب والسنة والاجماع

العلم على كل حال  
او في خبر واحد  
او في خبر تواتر  
او في خبر عدلين  
او في خبر واحد  
او في خبر تواتر  
او في خبر عدلين

العلم على كل حال  
او في خبر واحد  
او في خبر تواتر  
او في خبر عدلين  
او في خبر واحد  
او في خبر تواتر  
او في خبر عدلين

العلم على كل حال  
او في خبر واحد  
او في خبر تواتر  
او في خبر عدلين  
او في خبر واحد  
او في خبر تواتر  
او في خبر عدلين







تو که با شکر ای دنیا جز  
بهر طرف نماند از اکبر  
الوجه فها منک فیض العباد  
عاجوز بجمع غایب از هایت  
فمنه صغیر انشا الله

قوله حمزه را که بود آن لوحه  
سپیدی که بر این عالم

قوله من مع أي كونه الموصوف  
سبب من منع الصلابة

[illegible]

قوله فلا اذن اي فلا يجوز  
بيع الرطب بالتمر اذا جف

منه غنا  
الطاهر

مؤلفه في معاملة الخبز و...

ای کون علة العباد  
ضئع

قوله ولو سلم من  
في الوصف ليس

قوله عزم

تساوی و تساوی قبل و بعد

১৭৭৭

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, mentioning "الحمد لله" (Praise be to God).

...

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or date, located at the bottom of the page.

تم لا يخفى

مورخه المتكبر ای علم

موت

2000

كان خبر عن النبي عليه السلام اوله يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر الخبر في النوع والاحوال اذ الاعتقاد  
لا تثبت باخبار الاحاد لا ثبت على اليقين **قوله** واما الصبي فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنهما اخبرا  
قيل يجوز للقبلة فاستدلوا بكثيرهم وكان صبي قلنا لو سلم كونه صبي فقد روي انه اخبرهم بذلك ان  
فجعل انما جاء احييا فاخبرهم **قوله** نعمن الشبهة قد حجت باننا لا نعني بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد  
حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقيا سر مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود  
تجب مقدرة بالحيات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك **قوله** مع ما يشرط الرواية بوضوح الفاظ والمفعول وخوفا  
وتقدير الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيد بعد توقيف كل منهما بفايد **قوله** صيانة حقوق  
العباد يعني بشرط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المقصومة بخلاف اخبار عدل او موثوقين بشي  
حقوق العباد خبر كونه في معنى الشك وقول لان فيه معنى الالتزام تعليل الاستدلال المذكور فان قوله لا يثبت  
الاكذبا تنصت الامر من جميعا **قوله** فيحتاج الى زبانية توليد اما لفظ الشك فلا ناهي عن كمال العلم لان  
المثمنة هي المعاينة والعلم شرط في الشك لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس شربا والافدغ  
واما الولاية فلا ناهي تنصت كون الخبر حرا كما فلا بالفاي يمكن من تعيد القول على الغير في اوله وذلك  
من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنى عشر منه بقول الواحد لان  
الثبت الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام هذا اليه **قوله** والشك  
ببطلان لفظ بشرط في لفظ الشك والولاية والعدد وان لم يكن من اثنى عشر الحقوق التي فيها معنى  
لان لفظ ما يخاف فيه التلبس والتزوير فبالمتشقة بخلاف الصوم وعدا الظاهر مما ذهب اليه بعضهم  
من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفظ فهو من حقوقهم وليكن لهم الامتناع  
عن الصوم بوع لفظ فكان فيه معنى الالتزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر  
مع انه ينبغي فيه شهادة الواحد **قوله** وما ليس فيه الزام ذكره الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز  
يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التزوي في موضع اخر انه بشرط التحري وهو المذكور في كلام  
الشيخ ومحمد رحمه الله ذكر القيد في كتاب الاحتسان ولم يذكر في الجامع الصغير فيقول يجوز  
ان يكون المذكور في كتاب الاحتسان تغيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط الاحتسان ولا يشترط  
وخصه ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان **قوله** علمي المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة في  
وخوفا العدالة والتكليف والحريه سواء اخبر بانه وكيل فلان او ما ذونه او اخبر بان فلانا وكل  
المبعوث اليه او جعله ما ذونا لان الان ان قلنا جرد المستخرج للشرائط بقية هذه المعاملات

المحققان باب التفسير في أخبار الصادقات تأليف الشيخ

مطالعہ اصل عبارتہ در

طه الغوام في الصلاة





او اخبار الغير بانه وكذا ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون قلنا الجرح المستبعد  
 للشرائط بعبارة الى وكيله او غلامه **قوله** وان كان اي الخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فصولا يشترط اما الله  
 او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ البسط حيث قال اذا جرح المولى على  
 عبده واخبر بذلك من لم ير له مولا له لم يكن جرحا في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله حيث جرح رجلان او رجل  
 عدل يوثقه العبد فجعل بعض العدالة للمجموع وبعضه للرجل فقط ومثله الاصح لان للعدد تأثير في الاطمينان  
 ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا ويكتفى ان يقال جرح رجل عدل ولم يذكر في البسط  
 اشتراط وجوده بشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لانها لا تثبت الا بالاشارة اقال في خبر الاصل  
 وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهان عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة  
 والصبي واما عندنا فالمرسوم اي يكفي في هذا القسم قول كل من يكره في القسم الذي لا الزام فيه لكان  
 الضرورة والمصنف جزم بامتنان الشرط لكن لا يخفى انه حصل به قصور في رعاية شبهة عدم الزام فقوله  
 رعاية للشبهتين لتفصيل للاكتفاء باحد الامرين العدم والعدالة **قوله** ولو الاجاز بان يقول له اجرت لكان  
 ان تروي هذا الكتاب او مجموع مسموعا او مقروئا وخوذا ذلك والمناولة ان يعطى الحديث كتاب سمعته يسمع  
 ويقول له اجرت لكان ان تروي عن هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطائه الكتاب انما يجوز طرقي الاجازة فروا  
 ان كل محدث لا يجزى رايه الى سماع جميع ما سمع عنده فيلزم تقطع السن وانقطاعها فلذا كانت رخصة  
**قوله** وهذا امر يتبرك به جولي عما يقال ان السلف كانوا يفترون الاجازة والمناولة من غير علم  
 المجاز له بما فيه **قوله** واما ما يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتمادا مقتديا على  
**قوله** والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة لانه لان المقصود من النظر في الكتاب عند التذكر والقول ان كان  
 عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي صلى الله عليه وسلم لا سيما في  
 زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكره المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف  
 هو ما اذا لم تذكر سماعة عن هذا الكتاب ولا امره ان يكون عليه ظنه ذلك **قوله** وديوان القضاء هو مجموع  
 من قطع القضاة يقال دونت الكتب جمعها وقد يقال الا ديوان الجمع لما في **قوله** لقوله عليه السلام نزل الله امرنا  
 للحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير ادراكه سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز  
 غاية انه دعاء للناس باللفظ لكونه افضل **قوله** ولا يخصص بحوايه الكلم بغير وجود في الحديث الفاء  
 بمعنى جامعة لمعان كثيرة لا يقدر على غير غير على تادية تلك المعاني بعبارة واحدة وذلك كقوله عليه السلام لا يخرج  
 بالضم والافز ولا فرار الاسلام والغرم بالغرم والمجوز ان الكلام في غير حوايه الكلم مع القطع بانه

هذا الخبر لا يثبت به الجرح المستبعد  
 لان الشرط في الجرح المستبعد هو  
 ان يكون الخبر من غير جرح

هذا الخبر لا يثبت به الجرح المستبعد

هذا الخبر لا يثبت به الجرح المستبعد

هذا الخبر لا يثبت به الجرح المستبعد

بانه معنى الحديث معرفة الناقل عواقع الالفاظ والاعتد في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم  
 امر النبي عليه السلام بذلك ونهى عن كذا او رخصه كذا وشاع ذلك من غير تكليف فكان اتفاقا **قوله** فاما ان  
 حكما اي متفحفا للمعنى حيث لا يشتبه معناه ولا يخلط وجوها متعددة على ما صرح به في الاصل  
 لا ما يحتمل النسخ على ما هو للمصطلح في الكتاب **قوله** كحديث عائشة رضي الله عنها قد يقال ان غيبة  
 الاب لا تجوز ان يكون النكاح بلا ولي **قوله** لان الولاية تنتقل الى الاب بعد غيبة الاب **قوله**  
 وان عمل الراوي بخلاف ما روي قبل الرواية لا يجوز لجواز ان كان مذهبه فركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ  
 لانه جهة يتيقن فلا يسقط بالشك **قوله** عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها تولى بينهما ذكر عرو ومو  
 الراوي عن عائشة رضي الله عنها **قوله** لقصة ذي البدين لموع في بن خنيفة وقد سمي بذلك لانه كان يعمل كلبا يئد  
 وقيل لظول يديه اسدين بالقصة على ان رد امره في غيبته لا يكون جازا وذلك ان النبي عليه السلام قيل روايته  
 ابي هريرة وعمر رضي الله عنهما انه سمع عليا رضي الله عنه يقول انما كان سباق القصة يدل على انه افعال  
 بقوله لا بد ليل لغو وكلام النبي عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناس وكلام الناس  
 لا يثبت الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لا تحريم الكلام في الصلوة  
 كان بركة وحديث هذا الامر انما كان بمسندته لان راويه ابو هريرة رضي الله عنه وهو متأخر الاسلام وقد رواه  
 عن ابن بن الحنظلي ومجتمعه متاخر كذا في سنة **قوله** ولان الحارثي في كتابه اولى من تكذيب الثقة التي  
 يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعدد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا  
 وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان الراوي عنه ايضا ثقة قلنا نعارضه فبقى اصل الخبر معولاه وفيه نظر  
 وظاهر كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح الراوي عنه بالنكار والتكذيب ولا يشتر  
 بالحكم فيما اذا توقف وقال لا تذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بالخلاف وقيل  
 ان ترجح احدهما على الاخر في الجرح فهو المجتهد وان تباين فقد تناسقا فلا يعمل بالحديث **قوله** ويكنى  
 جرحا عند ابي يوسف رحمه الله لقصة عمار وقد استدلل بانه يلزم الا نقطاع يكون احدهما موقفا وجوابه  
 ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه موقفا بحيث يرد ضيق قلنا بسم الابن من النسيان و  
 ولا خفاء في ان كلامنا من عمار رضي الله عنهما عدل ضابط وايضا عدالة كل من ضبطه يتيقن فلا يرتفع بالشك  
**قوله** ولم يعمل به عمر رضي الله عنه فان قيل قد روي ان عمر رضي الله عنه نفي رجل فالحق بالروم ثم ردا  
 خلف والله لا ينبغي ابد اجيب بانه كان سارته اذ لم يكن عدما لما خلفه اذ لم يكن بالارادة وفيه بحث  
 لان المثلية اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانتصاف ان قصة اعرابي

فصل  
 في الظن

وفي الحديث  
 من اقر عينه في حديثه

هذا الخبر لا يثبت به الجرح المستبعد

هذا الخبر لا يثبت به الجرح المستبعد

هذا الخبر لا يثبت به الجرح المستبعد



هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان الله تعالى قد علم ما في قلوبنا من ضعف في العلم بدينه ودينه عليه السلام

وقم في قوة في المسجد وقمعة الاحياء الصلوة محض من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام اياهم باعادة الصلوة  
والصلوة ليست اخفى من حريت في تزيين العام في زنا البكر بالبكر ذكر النبي عليه السلام ورواه عباد بن الصامت  
**قوله** فان كان الطعن مجالا بان يقول هذا الحديث غير ثابت ومثله اخرج في اوردوه من ترك الحديث او غير ذلك  
لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظر الى العدل والمدين لا سيما الصدر الاول فلا يتكبر بالجرم الجاهل حوز  
ان يقتدر الجاهل ما ليس بخارج حوزا وقيل يقبل لان الفالين حال الجاهل الصدوق والبصائر باب الجاهل  
ومواقع الخلاف والحق ان الجاهل ان كان ثقة بصيرا باب الجاهل ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل حوز  
المبهم والافلا **قوله** وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاج وحمل الحرث في الصبح ومثل الارسل  
والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك **قوله** فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها الجلية  
كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولا ممة بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقام او يدخل  
في المباح الذي يقتضي به بمعنى انه مباح لنا ايضا فعلى هذا يصح حرم غير المقدس به في الخصوص والذلة  
اذ لا يجوز الكبار ولا الصغار **قوله** وواجب فرض يعني فعله بالنسبة اليها ينصف بذلك بان جعل  
الوقت واجبا عليه عليه السلام لا مستحب او فرضا والا فالتاثير عندنا دليل يكون قطعا لا محالة حتى  
ان قياسه واجبه بان ايضا قطعي لانه لا يقر على الخطا على ما سياتي **قوله** وهو موقوف من الصغار رد لما ذكر  
بعض المشايخ من ان زلة الانبياء على الزلل من الفضل الى الفاضل ومنه الاصول الى الصول لا من الحق الى  
الباطل ومن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم لان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب  
عن الغير **قوله** من غير قصد قال الامام المرحوم عليه السلام اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى غيرها ولكن يوجد  
الى غيرها اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذ لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى  
الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يواخذ عليها لانها لا تخلو عن نفع تقصير  
يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية فحقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته  
**قوله** ففعلة المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاحتجاب والا فانه وكونه زلة او سهوا او محض  
بالنبي عليه السلام فغية اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجرم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي  
عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمه الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق  
على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعتزض على ذلك  
بانا اما ان نفع الله من الفعل ونزاهم عليه فكون حراما لا يكون مباحا فلا يتحقق القول الثاني  
والجواب اننا لا منعهم ولا ندمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا يتحقق الاباحة وقد عاك على الاول

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان الله تعالى قد علم ما في قلوبنا من ضعف في العلم بدينه ودينه عليه السلام

فعله

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان الله تعالى قد علم ما في قلوبنا من ضعف في العلم بدينه ودينه عليه السلام

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان الله تعالى قد علم ما في قلوبنا من ضعف في العلم بدينه ودينه عليه السلام

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان الله تعالى قد علم ما في قلوبنا من ضعف في العلم بدينه ودينه عليه السلام

الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصحته وعلى الثاني ان لا يقع  
الامر في الالية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست بحجة  
جواز الفعل بل مع جواز التوكيد ولا يمتنع ان يتيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في  
الاشياء الاباحة وعلى الرابع ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز التوكيد على ما هو المصطلح فلا دليل  
عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقعية ويمكن ان يقال المراد بالاباحة بالمعنى المصطلح وثبت  
بحكم الاصل **قوله** فعند البعض حفظ الوجع الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صرحا بقوله تعالى ان لم  
الوجه يوجب فانه يدل على ان كل ما ينطبق به انما هو وجه لا غير والمفهوم من الوجع ما لقي الله تعالى اليه  
بل ان الملك واجاب عنه بانه اذا كان متفقد بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وجب لانطقا عن  
الهموي واستدل ايضا بان الاجتهاد لا يخلو الخطا فلا يجوز للاعتدال عن دليل الاجتهاد  
ولا يجوز بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم لوجود الوجع القاطع وانما راي الجواب بان اجتهاد لا يحمل  
القرار على الخطا فتقرير على مجتهده قاطع للامتناع كالاتحاد الذي سن الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب  
عن استدلالهم الاثر وموانع لوجاهة الاجتهاد لجاز مخالفة لان جواز مخالفة من لوازم احكام  
الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بان لوجاهة الاجتهاد  
لما توقع في جوابه والى بل اجتهاد بين ما يجب عليه من الجوابات رة تقرير القول المختار الى جوابه  
وموانع مأمور بالانتظار فهو شرط لاجتهاد على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على  
المختار خمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار الثاني  
وقوعه من غير من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام ولا قابل بالحق الثالث وقوعه منه صلى  
الله عليه وسلم في قصة الخشعية **قوله** وجواز قبلة الصايح الرابع ان عالم بعلم النصوص وكل من هو  
عالم بالدين العلم في صورة الفروع الذي توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه صلى الله عليه وسلم  
في كثير من الامور المتعلقة بالمعروف والمكروه ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخفيف الرأي اذ لو كان تطبيق  
قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك اذاه واستنزاه لا تطيبا وانما على فلا شك ان رايه اقوى واذا جاز العمل  
برأيهم عند عدم النص فبرايه اولى لانه اقوى **قوله** ولان الاصل في الشرائع ان شرا من قبلنا لخصص  
زمانا الا ان يدل دليل على ان الثاني تتبع الاول في الزمان ودواعي الى ما دعا اليه كابرهم للوط ومارون لموسى  
كان الاصل فيها لخصص زمانا كشيخهم من اهل مدينا واصحابهم وموسى لم يمسسهم فمضى الرسل اليهم واذا كان الاصل  
مواظبة فلا يثبت العدم في الامكنة والازمنة والاربع **قوله** وما ذكره غير مختص بالاصول وفيها

الاباحة

قوله

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان الله تعالى قد علم ما في قلوبنا من ضعف في العلم بدينه ودينه عليه السلام

فعله

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان الله تعالى قد علم ما في قلوبنا من ضعف في العلم بدينه ودينه عليه السلام



هذا هو الكتاب الذي...

اورده الفریق الثاني من اختصاص الآيتين بالاصول ووجوه الفروع وما ورد عليه ان بعض الحكماء  
ما حقه النسخ فلا يقتدى به فيكون مفعلا لامه فاجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمادة فما انت مدت  
ارتفع ولم يبق لنا الا اتباع وما بقي لنا من اتباع على انه شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وآله واصنافا غيرهما  
فحل قول الصحابي المجتهد بل كيف حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة واما التابعي  
ما ذكر رواية التواتر وفي ظاهر الرواية لا يقتداهم رجال وحسن رجال بخلاف قول الصحابي فانه  
جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاحصاء ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وآله وذكر شمس الهادي رحمه الله ان خلافه انه  
لا يترك القياس بقول التابعي واما الخلاف في انه هل يعتد في اجماع الصحابة به حتى لا يتم اجماعهم من خلافه  
فقدنا يعتد به وعندنا لا فلي **باب فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان** وهو يشترك  
العام والخاص والمشارك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرنا واخر ذكر البيان  
اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين  
كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحل العلم والنظر الى هذه الاطلاقات قبل ما يصح المقصود  
وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف وصرح في بيان الضرورة وبيان  
التبديل وبيان التفسير وبيان التفسير وبيان التفسير وذكر في وجه ضبط بعضهم جعل الاستثناء  
بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رخص الحكم لا اظهار الحكم للحادثة الا  
ان في الكلام يستلزم اظها لانها مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود  
فالنسخ بيان وكذا غير من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام  
سابق فليس بيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في المحل يستعمل النسخ دون النصوص  
الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم تخصيصها ايضا من بيان التغيير الا انه اخرج ذلك  
لانه من البحث والتفصيل ولم يقدح مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية  
ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمة قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا شئ من  
جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمعنى الكلام دون مدلول الكلام بدون اعتبار مثل اتوا  
الصيام الى الليل قلنا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدلوله بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون  
النسخ تبديلا انا هو بالنسبة اليها حيث يتطرق من اطلاق الحكم التابيد **قوله** فلا يجوز تخصيص  
تخصيص الكتاب بخبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان تخصيصه تغيير  
وتغيير الشئ لا يكون الا باياديه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فوجب

التراع

نقص

بأن الكتاب قطعي الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون  
نسخ ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قن من وجه  
الجمع وهو ان يولى من اطلاق الخبر بالحكمة وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصون الكتاب بخبر الواحد  
من غير تمييز فيكون اجماعا على جواز وجوبه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي عندنا  
لانه سمع من النبي صلى الله عليه وآله انما كانوا يخصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من  
اجماع او غير وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظاهرا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد  
والقياس **قوله** ولا يجوز تافير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف الحال ولا  
اعتداده وما روي من انه نزل قول تعالى حتى يبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود ولم ينزل في  
الخبر فكان اقرارا اراد الصوم وضع البيض والسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبين فهو  
محول على ان هذا الضمير كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انا هو الصوم الفرض **قوله**  
فيما ان التفسير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بينا وبين الكافي والافق  
اكثر المعتزلة والظاهر وبعض ان في غير الجوز تافير بيان المحمل عن وقت الخطاب فان قلت  
فاقايين الخطاب على قدر تافير البيان قلت فائدة العلم على الفعل والتمهيد له عند  
ورود البيان فانه علم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالعلم فانه لا علم منه شئ مما اصلا  
والاستدلال على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله ثم ان علينا بيان اي فاذا  
قرانا بلسان جبريل عليه السلام قرأته وتكررت في حتى يبين لكم ما اشكل  
عليكم من معانيه واما محل على بيان التفسير لان معناه الفهم هو الايضاح ورفع الالتباس  
واما تسمية التفسير ببيان فاصطلاح وليس ان اللفظ عام وليس يشترك فيما ان التفسير قد خص منه  
بالاجماع **قوله** وسان التفسير ان كان مستعمل مستثنى حكمه وان كان غير مستعمل لا يستثنى ونحو  
فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعتد في الوفاء منفصلا حتى لا يضر قطعه بنفسه وسعال او حتى ما  
وعند ابن عسكس يجوز متراخيا تسكس الحكم بقوله ثم من حلف على عين الحديث وجه التسكس  
انه لو صح الاضفال لما اوجب النبي صلى الله عليه وآله التكليف معناه بل قال فليستش او كيف فاصلا  
لا بعينه او لا حلف مع الاستثناء فلا تفتن على التبعين بل الواجب اصداد وعلى هذا ينبغي  
ان محل كلام المصنف لا على انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا معينا ولا غير فان قيل  
قد روي ان النبي صلى الله عليه وآله لا عزون قريشا وسكت ثم قال انشأ الله وايضا سالة اليهود عن من اثن  
اصحاب الكهف في كفهم فقال احييكم عندنا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشي  
اني فاعل ذلك عند الا ان يشار الله فقال انشأ الله فقد صح الفصل الاستثناء عن قوله  
عند احييكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض محل على ما ذكرنا من حق تنفس  
او سعال محابير الا انه وعن الثاني ان قوله انشأ الله لا يلزم ان يعود الى قوله عند احييكم  
احييكم بل معناه اقول ذلك ابي اعلق كما اقول له اني فاعله عند احييكم انشأ الله كما يقال انك  
افعل كذا وكذا فنقول انشأ الله فعلى هذا الخبر قطعي ان عباس ان مراد الله ان يسمع دعوى نبيه انشأ

عقالتين

وشرح في بيان التفسير  
اجماعا فليكن اذ غير  
نعم المشترك صح  
الانفصال في الوفاء

الامر











نفي والعكس محال لوجوده الأول انه انما هو على انه السخاوي وتكلم بالماضي بعد الشياخي شيخنا بالاسماء  
 بعض الكلام عن ان يكون موصفا وطول الكلام عارضا واد المستثنى وقوله الاما عينا متناهي فلا  
 بد من الجمع بينهما لجل الاول على الطار وعقد المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان اللاحق الثاني متفق  
 ولو لم يجوز ان يخلط بينهما بالماضي بحسب وضعه وصحته واثباته ونفي كسب اشارته على  
 ما صرح به في الاسماء من كونه نفيًا واثباتًا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام  
 ثابت بقصد او كون الاستثناء نفيًا واثباتًا ثابت اثباته ولا سكون اثباته بالاثبات  
 ثابت بنفسه الصنف وان لم يكن الوقف لاجله الثاني ان القول يكون الاستثناء من النفي  
 اثباتًا وبالعكس انما يصح على اللزوم لا دون الاخر سوا وقد ابطالنا المذهب الاول بكسب  
 من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتًا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع الثالث  
 ان القول يكون من النفي اثباتًا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا  
 بظهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصنف مبني على ان القول يكون الاستثناء من النفي اثباتًا  
 وبالعكس انما يصح على اللزوم لا بل موعينه واما المذهب الذي يميز الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا  
 لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كالمحققين والحاجب وغير قائلين  
 بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس يعني انه اخبرنا من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشر المحترمة  
 منها الثلثة كالمعصية بالثبوت والتبعية والثلثة الحكم بعدم النبوة **قوله** ووجه الجواز طريق هذا المذهب انطلاق  
 الاصل على الامر والذم على اللزوم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما  
 تحقق الحكم بنقض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لاصلوة الا بظهور فان  
 حكم الصدر وموعدم الصحة مستفاد من الصلوة بظهور ولم يحقق الحكم بنقضه وموعدم حكمه كل  
 صلوة بظهور فغيره وعن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقض حكم الصدر تبعية عن اللزوم بالذم  
 فتأولوا موعدم النفي ساق وبالعكس قال في التتبع ان قولهم من النفي اثبات ومن الاثبات نفي  
 الملاحق على ظاهر الحال مجاز لا انك اذا قلت لعدان على الف الا عشر لم يجب العشر كما لو نفيتهما  
 ولكن عدم الوجوب على القول ليس نفيًا للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب **قوله**  
 وليس نفيًا واثباتًا او رد دليله على ان الاستثناء في مثل اصلوة الا بظهور لا يجوز ان  
 يكون اثباتًا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتًا لكان معناه اصلوة بظهور ثابته اي صحيحة  
 وقد سبق ان النكس الموصوفه تع بعدم الصحة فكون المعنى كل صلوة بظهور صحيحة وهذا  
 بالجل لان بعض الصلوة المصلحة بالظهور باطله كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون اليه و  
 نحو ذلك وهذا في غاية الغرابة والقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالمًا لا دل على اكرام  
 كل عالم وكون الوصف علمه بانه الحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسمى في شيء من الصور  
 فضلا عن جميع الصور والقول بعدم النكس الموصوفه محال قد في هذه كثير من الخفية فضلا  
 عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لا نزاع لانه ان من خلف لا كرم من  
 رجلا عالمًا فانما لا يثبت محالة عالمين واستثناء على ان الوصف قرينه على ان المستثنى هو

بشرط ان لا يكون عالمًا واحدًا وان كان  
 لا يخفى الا رجلا عالمًا صحيح

النوع لا يرد خلاف ما لو قال لا اجلس الا رجلا عالمًا ان التماثل من عدم النكس الموصوفه لا يستلزم  
 في العموم الاستثاق الثاني ان قوله لاصلوة سلب كل معنى لاشي من الصلوة جائز وبالسبب  
 الحكم بعدم وجود الموضوع في قوة الايجاب الظاهري فكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة  
 عارضا في الالة حال اقتضائها بالظهور فيجب ان تتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالمعنى  
 لزم جواز بعض الاصلوة بلا ظهور ضرورة انه لا يشترط الظهور الالة بعض الصلوات وهو باطل  
 واذا تعلق بالاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات يلزم تعلق اثباته مانع الحكم  
 فرد من افراد الصلوة فكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائز حال اقتضائها بالظهور  
 وهو باطل لما مر فان قلت معنى الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج  
 عن الحكم المتعلق بكل واحد واحد وموعدم الجواز واثبت له حكمه في الف له وهو الجواز فلا يلزم جواز  
 كل صلوة مصلية بالظهور قلت المحترمة على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة  
 اذ الدليل الثاني مني على ان يكون قوله الا بظهور حالًا اصلوة جائزة في حال من الاحوال  
 الالة حال اقتضائها بالظهور معنى ان كل صلوة هي غير جائزة الالة تلك الحال فانها جائزة  
 كما تقول ما جاني العموم الا اكرمت رجلا عالمًا لا ما شئت من جهة ان الحكم مثبت على  
 الحالة المستثناة لكونه معناه موعدم النفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء  
 ببعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا ظهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن جهة  
 كيف والحكم الحكمي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المستثنى بالظهور هو  
 جواز البعض دون البعض نعم نقابل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكس دالة  
 على فردا وانما جاء عمومًا من ضرورة وقوعه في سياق النفي على حال الاستثناء لوجود ايضا  
 ذلك الموضوع ولا بد لكونه في الاثبات فكون المعنى لاصلوة جائزة الالة حال الاقتضاء  
 بالظهور فان فيها يستثنى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب  
 الحكمي الجواب جزئي كما قال حاجنا احد الاركان **قوله** فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعدم  
 النكس الموصوفه وقد ذكرتم في مثل لا اجلس الا رجلا عالمًا ان له ان يجلس كل عالم فلام  
 ما هنا ايضا ان يصح كل صلوة بظهور ومذاق قوله يكون الاستثناء من النفي اثباتًا وحاصل الجواز  
 انما يكون بالعموم لكن لا يلزم من الحكم كجواز كل صلوة بظهور بل يلزم من عدم الحكم بعدم جواز  
 كل صلوة بظهور ومذاق من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز محالة كل عالم فانما  
 هي بالاجابة الاصلية لا بدالة الاستثناء وقد علم لانه بالبيان انما حرم محالة غير العالم وبالا  
 اخرج العام عن محرم محالة فبقي مباح الى سعة الحكم الاصل **قوله** وايضا كما يسمى الخضع فاحل على  
 النكس الموصوفه اثبت لزوم العموم في مثل اصلوة الا بظهور بطريق الزايم وهو ان  
 في باب النكس ان من اثباته في العلم بطريق الايمان ان يفرق بين حكمين بوصف بطريق الاستثناء  
 كما في قوله فنفقوا ما فرضتم الا ان يعفوا فان العفو على سقوطه فيكون لو كان الاستثناء اثباتًا  
 لكان الاقتضاء بالظهور علة للجواز ولان قوله علة لعدم الجواز فلام جواز كل صلوة مقترنة بالظهور

على  
 والمعنى







وذلك في العدد ظاهر فكل قد تنقص عدد من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثه من عشرة  
حتى يبقى سبعة وقد ينقص عدد الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر **بنت سبع وارب وثلاث**  
**هي بنت المتيح المتشاق** ولما ثبت اربع عشرة وبغيره عنه بغيرها كما حال العشرة جذر المائة  
وصفح ثلثه وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب لا جزاء المذهب الثاني يرجع  
الى احد هما وانت جدير بعد ذلك ما روي على الوجه الذي اطلوا به المذهبين **قوله** **سبعة** **سبعة** **سبعة**  
بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالقدم والنفي بالوجود  
كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في  
المستثنى تابعد لالة اللفظ كما لصدرا الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا  
والثبات ولا يحق ان هذا الفا يصح في غير الاستثناء المخرج للقطع بان مثل ما حاشي الا زيدا وما  
زيد الا قايح مسوق لاثبات محي زيدا وما به بايل وجهه واوكده حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد  
**قوله** **حكم الوقوف** على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم في النفي المصدر بطريق الكلاسيكية دون  
العكس **قوله** **وموافقا** على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثاني  
لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا الوقوف وقرينة بين العددي وغيره وانما مبني هذا  
الكلام على ان يكون الاستثناء من النفي انما تأول على منطوقه المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت  
ما فيه من خلاف المذهبين **قوله** **وموافقا** يعني في القول بان الاستثناء الفعلي العددي  
يفيد بين والاثبات بطريق الاثبات في توفيق بين الاربعة الاولى ما قال علماء السان في افادة  
ما والا لفظه مثل ما جاني الا زيدا ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك عني انه لا يشارك المستثنى في  
حكمه غير من افراد المستثنى من ولازم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى  
القص الثاني اجماع اهل اللغة على ان الاستثنى من حكم المستثنى من الثالث اجماعهم على انه تكلم  
باب في ان قصدا الى الحكم على ما بين من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي من القدر المستثنى  
وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واثباته لا قصدا  
وعبارة **قوله** **مسألة** شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا او ضيقا  
على تقدير السكون عن الاستثناء لا شكا وحكما لان الاستثناء تقرق لفظي فيقتضيه على ما تناوله اللفظ  
ولا يحمل فماتت حكما فلو وكل رجلا بالخصوصية واستثنى الاقرار لا يجوز عندنا يوسف لان الاقرار  
ثبت ضمنا بواسطة ان التكليف قائم مقام الموكل لا هو المستثنى ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح الاقرار  
منه فلا يصح الاستثناء ولا ابطاله بطريق المعارضة الاستثنى لولامة ويصح عند محمد بوجهين الاول  
ان الخصوصية لما كانت مبهمة كزعماء التوكيد بالخصوصية بوكيلها بالجواب علما بالجار فدخل فيها  
الاقرار والانه قصدا فصح الاستثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه سان تغيير الثاني انه سان  
بغيره لانه يفيد انه ارا حيا لخصوصية معناه اللغوي الذي هو الخصوصية لا الشرعي الذي يطلق الجواب  
فيه موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصوصية واستثنى الاقرار قيل لا يصح لا لا يوافق لما فيه  
من تعظيم اللفظ عن حقيقة اعني المنزعة والانه لا يجوز جازعا اعني مطلق الجواب والاصح انه

يعني الوقوف

قوله قوله قوله

لعل

على الكلام

على الخلاف بناء على الوجه الاول الجحد وموافقا جازعا الجواب من الاقرار والانه لا يجوز جازعا  
ايها كان ولا يلزم تعظيم اللفظ لانه قد وجد مجازعا واستثنى بعض افراد الجازعا قال رايت في الحجام  
الاسود الا هذا الاسود ذلك ان دخول الانه رغبة ليس من حيث انه معناه الحقيق بل من حيث  
انه من افراد المعنى المجازي نظر الى عدم الجازع الاقرار وان كان ضمنا وتبع للانه لا انما لما صار  
مجازعا عن مطلق الجواب ودخل كل منها فيه بحسب لاصالة واما عندنا يوسف فلا استثناء الاقرار  
لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة الاستثناء الاقرار انما ربييت بالخصوصية وقصدا لضمنا  
بل لان الوكالة بالخصوصية وكانت بالانه ربييت الاستثناء ومنها بمنزلة الاستثناء الشيء من نفسه  
ونظرا ان يقول الاقرار ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا ولا لا يتقدرا اراج الانه لا يلزم ابطال  
الصفة والاقرار ان يقال الاقرار ثبت ضمنا وتبع للانه ربييت فاذا استثنى الانه لزم استثناء  
الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشيء من نفسه **قوله** **مسألة** المستثنى ان كان بعض المستثنى منه  
فلا استثناء متصل والافس قطع لفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة فيية في العنصرين على سبيل المثال  
واما صيغة الاستثناء في حقيقة الفصل جازعا المنقطع لانه موضوع للافراج ولا اراج سعة  
المنقطع فكلما المصنف محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ جازعا المنقطع  
فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل التكلم وعلى المستثنى وعلى لفظ الصيغة **قوله** **وقد اورد** اصحابنا  
الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى **واولئك هم الفاسقون** الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين تابوا  
يحكمهم عليهم بالنفي الا انما يبين فانهم غير محكوم عليهم بالنفي لان التائب من الذنب كمن لا ذنب  
له والنفي موصوفية وللجواز عن طاعة استدنو وقد جعل في الكلام وغيره منقطعاً ويقتضيه  
بوضع الاول ما افترقا المصنف وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصيغة  
لكن لم يقصد اراج من حكم على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم ارجله وهو  
ان التائب لا يبق في الفسق ولا يخفى انه انما تبين اذ لم يكن معنى من الفاسقون اثبات على النفي  
والدوام والا فلا تغذر للمصنف فلا وجه للقطع انما في ما ذكر من محال الكلام وموافقا المستثنى  
غيره اخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عن قام به النفي والتائب  
ليس كذلك لانه في النفي بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط حقيقة اسم الفاعل على تمامي الفعل  
واما انما يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح اراج لان التائب ليس يخرج من كان فاسقا  
في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق  
لازم القذف والتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لانه وموافقا في الجمله وان  
لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف بان المستثنى منه على بعد اتصال الاستثناء ليس هو  
الفاسق بل الذين حكم عليهم بذلك ومع الذين يرمون المشركين بقوله اولئك ولا شك ان  
الذين يرمونهم اخلون فيهم محزون عن حكمهم وموافقا كما قبل جميع القاذفين فاسقون  
الا انما يبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على ان زيدا اخل في القوم  
خرج عن حكم الاطلاق فيصير الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ وهو القوم

قوله قوله قوله

قوله قوله قوله

قوله قوله قوله



او الضمير المستتر في المنطق ان بناء على انه اقرب وان على الصفة في المتن في المروان  
المستثنى من لفظ القوم البتة فاذا جعل المستثنى منه ضمير المنطقون فعني الكلام ان زيدا داخل في  
الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق فيخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا  
الكلام في الآية واجاب بعض المتأخرين عن هذا الاعتراض بسلام حقيقة ان الفاعل مضاف اما ان يكون  
يعني الفاعل على قصد الدوام والبيان او يعني من صدر عنه الفسق في الزمان الى ما في او من قام به الفسق  
في الجدة ما ضا كان او حاله فان اردنا الاول فاننا يجب ان نلزم من فاعل فساد الشريعة فان الثاني  
ليس مخالف حقيقة ومن شرط الاستثناء المنفصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على قدر السكون  
عن الاستثناء وهذا اراد في الكلام لعدم تناول الفاعل المستثنى في الجدة في المنطق فانه  
يدخل فيه زيدا على قدر عدم الاستثناء وان اردنا في او ان الفاعل فلا صحة لاجزاء التاييد  
عن التاييد لانه فاعل معنى صدور الفسق عنه في الجدة فزونا انه قد في والقذف فحق ولا يخفى  
ان معنى حكمه في قول التاييد في الفاعل بالمتن الذي ذكرنا ومنع عدم صحة ايرادهم عن التاييد  
بالمعنى الا ان ليس بموجبه وان الاستثناء لا على وفهمه بانه قد صدر عن الفسق على او ليس بمشاركهم في الفسق  
يرمون ويوعا لم يسمع للاجاء الفاعل على انه لا في مع التوبة وكفى به تحقيرا وذكر بعض المتأخرين  
ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار سائر المستثنى منه وشموله اياها لا حسب ثبوت  
لزم الواقع كلف ولو ثبت الحكم لما كان الاستثناء في هذا الدرس رموزا من التاييد منهم فلا يخفى  
في صحة الاستثناء انهم ليسوا بالتاييد في الواقع وان التوبة ببناء ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل في الانطلاق  
زيدا فانه يصح الاستثناء باعتبار وقوعه في القدم مثل انطلق القوم الا زيدا والمحال ان يكون الاستثناء  
دخول المستثنى في حكم المستثنى منه في اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليله فان كما يقال  
خلق الله كل شئ الا ذواته وصفاته ولكن في باب ما لا يابى للاستثناء المنفصل على هذا التقدير  
لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم في حق المنطق في المفيد لاجل جديده وهذا اراد في  
عدم دخول التاييد في صدر الكلام ولا يرد اعتراض المنطق لان لا يجوز ان يكون المستثنى  
مواثيقا ويكون الاستثناء لاجزاء ايام من منهم في الحكم الذي هو على اولى القادير والاثبات  
لم فاني الاستثناء كما يجوز من الحكم عليه يجوز من غير كما يقال كرام بلدنا اغتياهم الا زيدا يعني  
معنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن طائفة الكرام لا فاعله في يلزم ان يكون التاييد من  
الفاعلين ولا يكونوا من القادير والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء موقوف على  
انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى ان هذا يحل في السقراط في الاحال  
توبة الذين تابوا او التوبة التي في وقت توبتهم على ان يجعل الذين خرجوا مقصدا بالاسما  
موصولا وصحرا بواحد الى اولئك وبعد التوبة التي يكون الاستثناء موقفا متصلا لا  
منقطعا **فقد** مستلذا ورواها الاستثناء عقبيه موقوفه بعضها على بعض بالواو فلا طلاق  
في حوازه الى الجميع والى الاخر خاصة وانما الخلاف في ظهور عند الإطلاق قد يلبس ان في  
انه فاعله يعود الى الجميع ووجب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل وهذا مذهب ابي حنيفة

هذا قولنا ان المستثنى من المستثنى منه

انه فاعله يعود الى الاصل في الوجه الاول ان الجدة الاصل من الاستثناء متعلقة بمعطوف  
عالميتها من اجل نظر الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشار وجعلنا ان يحول القوم و  
الاتصال في ذلك ولا يوافق على سبق ذلك لا يجمع ان الاخر بسبب انقطاعه عن ضمير الجدة جليل  
من المستثنى والمستثنى منه كالسكون من عر ان صدر المحذور عنه فاعله واصل فلا يحول الاصل  
الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان يعود الاستثناء الى ما قبله اعم من ضرورة عدم الاستقلال  
والضرورة من دفع ما يعود الى اصله وقد عارضوا في ذلك الى الاخرين بالانفاق فلا ضرورة في العود  
الى غير ذلك والمصنف اثبت الصريح من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء  
لهم بوقف صدر الكلام من ان لا يبدل من مغيره والضرورة من دفعه يتوقف على اصله ولا  
يحاول الى الاكثر ولا كان من جهة ان يقال الواو واللفظ والتشريك فيفيد التشريك في الاستثناء  
اجاب بان العطف لا يفيد تشريك الجدة في الحكم على ما سبق من ان الواو في السطر لا يوجب التشريك  
في الحكم مع ان وضع العطف للتشريك في الاعراب والحكم فلا في لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو  
تعيين للكلام لا حكم له **اول** **قوله** وصرفه الى الكل ينزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جارية  
وقع فيها التاييد وكذا الكلام ومعنى اية القذف المسجلة على ثلاث جمل هي فاحكمه واو لا تقبلوا  
واولئك مع الفاسقون واستدل من مذهب ان في في الاصل على ان جعل الجدة لا تقبلوا موقوف  
عن فاعله فاجله واما ان كونه موقوفه عليها اظهر من ان في وجعل فاعله واولئك مع الفاسقون  
يعطى على فاعله ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية فاعله الاستثناء في بيان حال القادير ووجه  
غير صالح ان يكون جرة القذف وتتميم الجدة ولا تقبلوا فعليه طلبية مسوقة جرة القذف  
ووجه الاستدلال انه على شراة الجدة ووجه القذف بعد التوبة وحكمه بعدم الفسق  
ولم يسطع على الجدة فاعله من ذلك عطف الاستثناء بالاضمة سرا وقطع لا يقبلوا عن اجله و  
او لا تقبلوا عليهم لسقط الجدة عن التاييد على ما هو الاصل عند من صرف الاستثناء الى الكل  
وفيه بحث اولنا ان لا يحدده ان قوله لا تقبلوا عطف على فاعله والان ان في جعله من عام  
الجدة سواء على انه لا ساس الجدة لان الجدة فعل يلزم على الامام اقامة لاجرمه فعل واسقط الجدة  
ما سواه لا يوجب العبد وهذا السقوط بعفو القذف وحرف الاستثناء الى السطر عن ليس يعلق  
بل هو فاعله بعد ذلك عند مقام الدليل وطور المانع مع ان المستثنى من الذين تابوا واصلوا او  
فعله الاصلاح الاستحلال وطلب عفو القذف وعدم وقوع ذلك سقط الجدة ايضا فيصرف  
الاستثناء الى الكل **فقد** ثم اوتك من الفاسقون فاعله مستلذا غير واقفة مع قول الجدة  
ان في القذف جبر كحل الصدق والكذب وربما يكون جبر بمعنى انهم الفاسقون الفاسقون  
بالتشريك العفة من غير فاعله حين جبر واعني اقامة اربعة شهادات فاعله كاستحقاق العقوبة  
ولا يجوز ان يكون في موضع التعليل له شهادة حتى يكون في الشهادة بسبب الفسق فاعله  
بعد التوبة لزم والافسق لان العلم لا يوقف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاعل كذا قيل

هذا قولنا ان المستثنى من المستثنى منه







ويكون مراد الله تعالى طول خبره دليل على انما هو فيكون سماعه حقا قلنا حقيقة التأييد مولا  
 واستمر ارجع الازمنة وازمنة البعض هي الازمنة لا بد من القريظة بعد الدلالة على انما هو في جميع الازمنة  
 فكان رخصة بعض الازمنة من باب البدل او موعود الله تعالى حال هذا اذا كان التأييد قيد الحكم  
 كما لو جاز مثلا اما اذا كان قيد الوجوب مثل صوموا ابدافا لم يجر على ان يجوز سنة اذ لا يزيد  
 في الدلالة على ثبات الزمان على دلالة قولنا صم على صوم غد وموافقا بل نسخا فان قيل التأييد  
 يفيد الدوام والنسخ يتفهم التناقض قلنا لا مانع من ايجاب فعل مقيده بالابد وعدم البدل  
 كما لا مانع من ايجاب صوم موقته بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك انما كان يقال في  
 نسخ سنة قد وذكرا بطلان بصوم غد فيكون قبل غدا فلا يوجد التكليف به وحققة ان قوله صم ابد ايدل  
 على ان صوم كل شهر من شهر رمضان الى الابد واجب في كل سنة من غير تشييد للوجوب بالاستمرار الى الابد  
 فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره متافقا له وذلك كما تقول صم كل شهر رمضان فان جميع الرضا  
 واطلة في هذه المطالب اذا امكن انقطع الوجوب قطعا ولا يمكن نفيا لتعلق الوجوب بشئ من الرضا  
 وتناول المطالب له ولا اصل له يجوز ان يكون رفا في الواجب غير زمان الوجوب فقد يتغير الاول بالاد  
 وكون الثاني فان قلت قوله تم وجعل الذي يسهل من قبيل الاجزاء فكيف يصح من امثلة الاصنام الزينة  
 قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المومن على الكفرة باب الشرف والكرامة كما شهد به وحقا **قوله**  
 وفتح ابراهيم عليه السلام فذماب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بفتح الولد في نسخ بغيره  
 بفتح الناقة اما الاول فلفظ له حلية افضل مما هو في قوله تعالى ان الذبح كان ما موراه ولقوله تعالى  
 وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدما للذبح لما اوجب  
 الى الفداء لانه قد اتى به وايضا لو لم يكن الذبح ما موراه لا منعه شرعا وعادة الشفعة بذكره اقداره  
 على الترويع واهل البيت على خلق الولد وتلك الحجة واما ان في فلان لو لم يسخ لكان تركه معصية فان  
 قيل قد وجد الذبح لما روي انه خرف وكان كما قطع شيئا بيلته عقيل القطع قلنا هذا اخل في العباد  
 والظاهر لم يخل فلا يقتدر به ولو كان لما اوجب الى الفداء لا تخفى ان هذا السسخ ليس من قبيل السسخ قبل  
 الممكن من الفعل كما في سسخ الصلوات ليلة الموعود للقطع بان كل من الذبح وانما منعه مانع من الطرح  
 واما لو قبل الفعل فاسسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور سسخ ما مضى ولذا قال امام طاهر كل سسخ  
 واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه المستقبل فان السسخ لا يتوقف على مقدم سابق بل الوقوف ان اذ افرغ  
 ورواه الامم بشئ في يجوز ان يسخ قبل ان يلغى من وقت اتصال الامر به ما يسهل لفعل المأمور به والحكم  
 انه اذا وقع التكليف بفعل ما من الاستمرار من قبل ان يسخ قبل ان يلغى من وقت اتصال الامر به والحكم  
 نحو هذه السنة ومنه مواعدا قال قبل محي وقت الحج لا يجوز ولا تصوموا وذكرب بعضهم الى انه  
 ليس سسخ اذ لا رفع منها ولا بيان للانهاء وانما هو سسخ في وجعل لغيره الشئ به لا من ذبح الولد  
 او الفداء اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال قد حكي نسي ان قبلت ما يتوجه  
 عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد متفعلا لم يوجب ان يقيام شئ مقامه وحيث قام للفظ مقام الاصل  
 يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل ان اللفظ قام مقام الاصل لكنه يستلزم حرمة الاصل اعني ذبح

يجعل  
 في

ويحكم الشئ بعد وجوبه نسخ الا في جوابه انا لا نكونه نسخا وانما يلزم لو حكمنا سسخا وهو  
 ممنوع فان رمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فالت بالوجوب في عادت لقيام الشئ مقام الولد  
 فلا يكون حكما سسخا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب **قوله** لا يفسخ لان شرطه التقدي في رفع  
 لانفس فيه **قوله** فلا يسخن اي بعد النبي عليه الصلوة والسلام لان الاصل ما صارت موبدة بانقطاع الوجوب  
 ولا يخفى ان هذا المختص بالاصحاح المخصوصة فان قيل قد سقط نصيب المولفة بالاجماع المتفق في زمني  
 اي بكرضى لسد عنه وثبت بحكم الامم عن النبي صلى الله عليه واله وسلم بالاجماع مع دلالة النص  
 انما لا يجزى الاضحية وكون الاضحية قلنا نصيب المولفة سقط سقوطا سببه لا لورود دليل شرعي  
 على ارتفاعه ودلالة النص على عدمه يجب بالاخرين يستثنى عن كون المفهوم جهة وكون اقل الجمع ثلثة  
 ولا قطع بذلك وذكر في الاسلام في باب الاجماع بان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكذا اراد  
 ان الاجماع لا ينفقد البتة خلافة الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لم هو يتصور  
 ان ينفقد اجماع المصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينفقد اجماع ناسخ له وللمهور على انه لا يسخ ولا يسخ  
 لانه لا يكون الاثنى دليل شرعي ولا يتصور حرمة بعد النبي صلى الله عليه واله وسلم لا لظهوره في الاستدلال  
 او لاعتبار المطالب مع لزوم انه على خلاف النص وموخر من فقد فان قيل لم يجوز ان يكون سسخا لاجبا  
 الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا يجوز ان يكون للنسخ  
 بالاجماع مواءمة القياس لان اسفاء الشئ بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ وقابل ان يقولوا لاسنا  
 ان الاجماع مخالف للنسخ خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجع على النص الاول الذي  
 يجعله مسوخا لا يقال في كون النسخ مواءمة النص راجع لا لاجماع لانه لا يقول كوز ان لا يعلم تاحي  
 ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون من اجزاء النسخة فاصح ناسخا  
**قوله** والى هذا يعنى انما يقول تعالى يوصيكم الله الى ان لا يصاء الذي فوض الى العباد قد  
 تولاه بنسخه لعلمه بحمل العباد وحقه مع عن موافقة مقادير حضار بيان الموارد كما لا يصاء  
 وكذا النسخة قوله صا اسد عليه وسلم ان اسد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشر بان  
 ارتفع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما قال زارني فاك رمة وقد يقال ان الثابت  
 بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث ومولا يشارك في ثبوت حق بطريق آخر فلا رافع للوصية  
 الا السنة وذكر السرخسي ان المستغنى بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لكن لا يخفى ان قوله  
 ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية واثبات ما يكتب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث  
 فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة **قوله** وكان هذا ما يتلى في كتاب اسد يعني ان حكم قوله تعالى  
 فامكروا في البيوت قد نسخ بقوله الشئ والشئ اذ انما في ارجو ما كالا من اسد فهذا اسوخ التلا  
 وكون الحكم وقوله فامكروا من العكس ومنه التلاوة وان لم يكن قرأنا متواترا متواترا فامكروا في البيوت  
 لكنه من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا اني اخشى ان يقال ان قرأنا متواترا فامكروا في البيوت  
 لا تحق الشئ والشئ الخ بالمصحف **قوله** فسخ السنة بالكتاب متيقن فيه لحث اذ لا دليل على  
 كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متغير في القرآن وهو لا يوجب التيقن

والجواز انما انسخ بقوله  
 لا وصية لوارث مشر بان  
 نفي اصل الوصية

في



كانت توجب الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يفتقر الى ما يتا بالكتاب او السنة مع انه لا يفتقر  
في القرآن للقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان  
قيل التوجه الى بيت المقدس من شرايع من قبلنا وبني ثابته بقوله تفهيدهم اقتدا قلنا قد ظهر ان  
بالسنة حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه بمكة الى الكعبة **قوله** وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على صحة  
الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا يشترط خبر الواحد فكيف يجوز اجترار الراوي  
من غير نقل حديث في ذلك على ان قوله حتى ابلغ اسد لها طاعة انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله  
تعالى انا اصلنا كل رواجب اللاتي اتيت اجور من وراثته **قوله** ابو اليسر رحمه الله الى ان حرم الزيادة  
على السنة حكم لا يحتمل النسبة لان قوله تم من بعد منزلة التابيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد **قوله** وليس ذلك  
من تلقاؤنا فان قلت لم يرد ان يكون بالاجتهاد قلت يعود الى الراجح حيث اذن الله تعالى في  
الاجتهاد ومن غير ان يترفع عن الظاهر **قوله** بدليل سماع الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحة  
حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى على وجوب اتباع الحديث  
**قوله** واما المنسوخ لا يلحق ان هذا التفصيل انما ملو من مسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الراجح للفقهاء  
حتى يكون مسوخ التلاوة وتدل الاجزى نسخة الا في حكمه والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بغير الكتاب لا بنسخه **قوله**  
وقالوا وقد يرفعون ان تحت الشطر اذ يبين كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فغيره ففان  
بغير ذلك وحقائقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب والحرمان ولا خلاف في ارتفاع ذلك عن العلماء او اباؤنا  
اسم تو ذلك العلم عن قولهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يتقدم بالروح وهو لا يفتني بالحوث  
فلذا الحال بعد البحث على غير **قوله** مستفرد فلا تنسب الاما شأنا الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة  
لان الاستسناد من النسخ ثبات اشارته وان لم يكن كذلك عبارته وذكر مثل ما روي ان سورة الاحزاب  
كانت تعدل سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت  
عبادة مستقلة كزيادة صلوة سابعة مثلا فلا نزاع بين الجمهور انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير  
المستقل ومثله كزيادة جزء او شريط او زيادة ما يرفع مفهوم الخالصة واختلفوا فيه على  
ست مذاهب **1** انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية **2** ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية **3** ان كانت  
الزيادة ترفع مفهوم الخالصة فنسخ والا فلا **4** ان غيرت الزيادة المريد عليه بحيث صار وجوده  
كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضية عبد الجبار **5** ان احدثت الزيادة مع المريد عليه بحيث  
يرتفع التقدير والافصال بينهما فنسخ والا فلا **6** ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوت  
بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكرناه زيادة البيان والتأكيد سواء  
نعلق بقوله رفعت او بثبوت الزيادة على النسخ الدافعة حكم شرعي لا تكون الا بدليل وكذا ثبوت  
الحكم الشرعي لا يلحق ان الدليل الذي ثبتت الزيادة به ان يكون مما يصح ناسخه لهذا تفصيل لهذا المذهب  
على ما ذكره اصول ابن الحاجب ولكن على ما هو احدثنا اجدد ما انما يذكر انما يذكر انما يذكر  
محل الخلاف مع انه لا يفتقر الى فلا يتصور رفعه وانت جدير بان لا هو احدث في ذلك  
على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاقتصار ما يكتفي به على ما هو معلوم من حكم المستثنى والثانية ان

هذا هو الوجه  
في الزيادة  
على النص

ابن الحاجب او رولا زيادة التي تغير المريد عليه بحيث يصير وجوبه كالعدم لكنه امله الاول  
زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرية صلوة على ثابته في صفة الفجر والثالث  
التغيير في ثلثة امور بعد التغيير ابرها كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد مر  
في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوبه كالعدم باذ يكون الاصل اعم المريد عليه بحيث  
لو يوتى به كما هو قبل ان يبادر بحجب الاعادة والاستيناف ولا يلحق ان هذا انما يستقيم  
في المثال الاول اذ لو فرضنا لو ان الفجر ثلث ركعات في صلوة ركعتين وسلم بحجب اعادة الصلوة  
بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخرين اذ لو افترضنا على ثابته صلوة لا حجب الا زيادة عشرية  
من غير اعادة الثمانين وكذا لو افترضنا باخذ الامرين اعلى الصوم والاعتاق كان كافيا من غير وجوب  
شيء اخر عليه وان افترضنا تغيير الاصل على ما ذكر ابن الحاجب وهو ان يصير وجوبه المريد  
عليه بمنزلة عدمه فالتمس ان لا يستقيم اذ الثمانون بمنزلة عدمه ان لا يحصل بها اقامة الحد  
ويبقى الاستيناف في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة عدمه على تقدير التغيير  
بله امور بل يحصل الاستيناف بما لا مودة على تقدير الاستيناف باخذ الامرين الاولين وخاصة في قوله  
ما ذكر بعض المحققين ومودان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محموق كان محموقا قبل الزيادة  
فهو كالعدم في انتفاء طهرتها عنها واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرية على الثمانين ليس  
من قبيل نسخ عند القاضية وان المثال الثالث نسخ عند من لا يفتقر الى حيث وفاء في تغيير  
الاصل بل من حيث ان مذهبه مودان الزيادة ان غيرت المريد عليه بحيث يصير وجوبه كالعدم  
ويلزم الاستيناف او كانت زيادة فعل ثابته بعد التغييرين ففعلين فنسخ والا فلا زيادة  
عشرية على ثابته صرح بذلك الامدي في الاصلام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة  
قد غيرت المريد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المريد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان  
يفعل قبلها كان وجوبه كعدمه ووجب الاستيناف كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فان ذلك نسخا  
او كان قد غيرت فعله فزيد فعل ثابته فانه يكون نسخا كغيره من الفعلين السابقين  
والا فلا وذلك كزيادة التوفيق على المريد وزيادة عشرية على صفة الفجر وزيادة شريط  
منفصل في شريط الصلوة كاستنفاط الوضوء وهذا مذهب القاضية عبد الجبار ومنه عبارة  
الاصحاب وفي معتمد الاصول انه قال قاض القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المريد عليه تغييرا  
شرعيا بحيث لو فعل المريد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعله قبلها لم يجز ولم يستيناف كانت  
نسخا وان فعل بعد الزيادة فزيد فعله لم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء اخر اليه لم يكن نسخا وقال  
لوضيحه الله تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لغير تركها فظهر ان فعل ابن الحاجب ظلالا  
بيننا **قوله** فانه فسر ينبغي ان يكون بلفظ المبني للفقهاء لان ابن الحاجب يفسر هذا التفسير **قوله** ترفع  
اجزاء الاصل قبل من الاجزاء امتثال الامر والظواهر على العهدة ورفع وجوب الفناء وذلك ليس  
حكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع ولم يعدم توقفا على شيء اخر  
ليس بنسخ لانه مستند الى عدم الاصل خلافا لابي ان يقال انه نسخ لغير الزيادة على الركعتين مثلا

لرفع صلاة



وايضاً قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وموليس يستلزم أو مودع قيام غيرهما معا  
 ثابت بحكم النفي الاصل فلا يكون رفعه نسخاً **قوله** وايضاً المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم  
 مودعاً لا يمتنع عليه الا ان لا يمتنع على القيد وحكم المقيّد للوازع بالمثل على القيد ويستلزم عدم الجواز  
 بدون قيدت حكم احدهما يوجب انتفاء الحكم الاخر فيكون نسخاً وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيّد يستلزم  
 عدم الجواز بدون القيد لانه لا يمتنع على فعله معلوم المانع وان اراد بحسب عدم الاصل فيسول  
 يكون الحكم كالتخيير **قوله** ولو كان الامر كما توهم الى لو كان التوقف على عدم المطلق موجباً لكون الحكم غير صحيح  
 لانه ان لا يكون شيئاً من الاحكام شرعياً لان وجوب كل شيء ووجوب كل شيء يستلزم عدم المطلق وفيه نظر  
 لان ثبوت المطلق لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انها لا يجتمعان ولا يمتنعان معا فيخصصوا فيكون  
 فرضية الصلوة والصوم مثلاً ثابتة بالنص ووجوب تركها موقوفة على عدم المطلق وايضاً لا يمنع التوقف  
 حرمة الزنا والسرية وحذو ذلك على عدم المطلق عن ابن ابي عمير في الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف  
 على عدم المطلق كما شرع **قوله** وايضاً التخيير ما جعل الحكم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوي بين التخيير  
 في رجل وامرأتين وشاهد مع عيين والتخيير بين الفصل والمسح وبين التيمم والوضوء باليد  
 أو بغيره المصنف بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التخيير وفي الاستخلاف واحد  
 معين هو الاصل الذي يعلق به الوجوب أو كما الفصل مثلاً وكما الوضوء الا ان المطلق جعل كانه غير ذلك  
 الاصل حتى كانه لم يرتفع فلذلك لم يكن الاستخلاف في نسخ الجواز التخيير فانه نسخ جزمه تركه ذلك الامر  
 الواجب او لا على التخيير **قوله** وقوله في فرض رجل وامرأتان ضربتهما فذوقوا في فان لم يكن رجلان  
 فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشدائد واليمين رفعا لذلك الواجب وفيه  
 بحث لان اصل الاستدلال ليس بواجب وانا التقدير فيستدرك رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأة  
 وهذا على تقدير فادته اخذ الاستدلال في النوعين لا ينعى صحة الحكم بالشدائد واليمين **قوله** وقال  
 ان قوله في الاستدلال واليمين هو الذي قد مضى بالوجوب فيلزم الاخذ بالان في التخيير ما لا يوجب  
 ما يريد بالحمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس معتاداً من خصوص النساء ما جالس المقتناء و  
 منذ اولى على ان غير ليس بوجوب فكلية الدلالة على اخذ الاستدلال في النوعين وعلى المقتناء مما  
 لا يعتبر عند التدان لكنه لا يقتضي عدم صحة العتناء **قوله** فلا يزداد التفريب بقوله صلح  
 البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله صلح الاغفال بالنيات والترتيب بقوله صلح  
 لا يقبل منه ثم صلوة امرئ حتى يصنع الطهور ومواضعة فيفصل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه  
 ثم يغسل رجليه والولاء في غسل أعضاء الوضوء على ما هو فيجب ما نكح الله الله ما روى انه صلح  
 كان يوالي في وضوءه او بقوله صلح هذا وضوءه لا يقبل منه الصلوة الا به والوضوء على الطوافي  
 بقوله صلح لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى في الكلام وفرضية الناحية  
 قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بغيره **الكتاب** وفرضية تعديل الاركان للصلوة بقوله صلح عليه  
 لا اعني اتفق في صلوة في فصل فانك فصل فان قيل كيف يرد وجوب الناحية والتعديل بحكم الواحد  
 قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا تنفي الاجزاء الاصل فلا تكون نسخاً فلا تنسخه بخلاف الزيادة بطريق

قوله في الاستدلال واليمين هو الذي قد مضى بالوجوب فيلزم الاخذ بالان في التخيير ما لا يوجب ما يريد بالحمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس معتاداً من خصوص النساء ما جالس المقتناء و

الوجبة بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر القاطعة والتعديل مشهوران المقصود  
 بالوجبة والوجوب من مدفوعات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئاً من ذلك لا يرفع حكم الكتاب  
 فلهذا تغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عدم البلوى ولا نزاع في صحة الفاء  
 على ما مر فان قلت اذا اقتصرت المصلحة على الناحية تكون فرضاً لا محالة فيكون فرضاً على الاطلاق اذ لا قابلية للفصل  
 قلت الزيادة فيما شرع فرضاً فيما يقع فرضاً كما اذا اقتصرت على سكون البكر فانها تقع فرضاً ولم تشرع فرضاً  
 فان قلنا في يكون الناحية فرضاً وواجباً مع انها متنافيان فزعموا ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا  
 بقطعي قلت فرض من حيث كونه فرضاً وواجب من حيث خصوصية الناحية وعند تغريب الحديثين لا منافاة  
**قوله** بل موطر للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء متقارفاً للصلوة واما كونه قرينة فيفتقر الى النية  
 بلا خلاف اذ يات على العباد من العادة فعلى هذا ينبغي ان تكون النية والترتيب في جريان في الوضوء  
 على قصد القرينة بمعنى انه لا يكون قرينة بدونها **قوله** يعني انه لا يجوز الصلوة الا به لقابل ان يقول لم لا يجوز  
 ان يكون واجباً بمعنى ان يكون المصلي اذا باعته ترك النية او الترتيب الوضوء مع صحة صلوة كما في ترك  
 الناحية وح لا يلزمه النسخ **قوله** فيلزم من وجوبه عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الا نسب ان ينسخ الاصل  
 بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل  
 في هذا المقام هو ما لا يدعيه الذي يرفع الزيادة اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد  
 بالاصل **قوله** ولم يجعل تلك الواجبات بمعنى ان يات في تركها في الوضوء والا فلا خلاف في ان غسل المرفقين ومقدار  
 السبع في المسح واجب بمعنى اللزوم بل بطلان ظني بحيث لا يكون جازحاً **قوله** اصله ثابت اقتباساً من لطيف  
 بتفسير سبيل مع ما فيه من لطف الايهام وذلك لان الايهام باصنافه رخصه عنه اسم ابيه ثابت كما ان  
 قواعد فقهية واصول ثابتة محكمة ونتائج فكل عالية مشتهرة كقواعد فقهية **قوله** للشركة في صدر الكلام وهو  
 عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في النسخ وبيان لقب احد الشركيين في المال المشتركة بيان  
 لنصيب الآخر فاذا قال على ان في نصف النسخ فكلما قال ذلك ما ينعى فمعرفة حكم النسخ **قوله** بدلالة حال  
 المشايخ الذي من شأنه التكاليف الحادثة كالتسارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وكذا السكوت في موضع  
 الحاجة كان الاصل ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلة فان الامر  
 الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقاً لا يوجب التخيير من ان الشارع لا يسكت عن تغييره بالاطلاق **قوله** وكذا السكوت  
 البكر بالنية جعل بياناً لما لا يوجب الجواز في الاجازة المستندة عن الرغبة في الرجال وعبارته في الكلام  
 ان السكوت البكر في التخليج جعل بياناً لما لا يوجب ذلك اي السكوت وفي اي تلك الحالة هي الجواز المقصود  
 ان السكوت جعل بياناً لما لا يوجب التسليم باحصلها من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بياناً حال الوضوء  
 ذلك اي كونه بياناً لما لا يوجب التسليم باحصلها من الرضا والاجازة وهو الاجازة والصواب ان  
 الكلام في قوله حالها ليست صفة للبيان وانما هو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بياناً للرضاء لاجل حال البكر  
 توجب السكوت وفي الجواز عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف انه جعل بياناً للاجازة لاجل  
 حالها الموجه للجواز وفي الرغبة في الرجال وكذا السكوت جعل بياناً للاجازة لاجل حالها بقوت لطف  
 عليه واقراره لاجل حاله النكاح وهذا هو الموافق لما نحن مقصود من ان البيان لا يثبت بدلالة الرجال

قوله في الاستدلال واليمين هو الذي قد مضى بالوجوب فيلزم الاخذ بالان في التخيير ما لا يوجب ما يريد بالحمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس معتاداً من خصوص النساء ما جالس المقتناء و

قوله في الاستدلال واليمين هو الذي قد مضى بالوجوب فيلزم الاخذ بالان في التخيير ما لا يوجب ما يريد بالحمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس معتاداً من خصوص النساء ما جالس المقتناء و



**قوله** كالمولى يكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون قايلا قيل خيل ان يكون السكون لفظ الغنى  
وعدم الالتفات بنا على ان العبد محو عن قلبنا بترزج جانب الرضى بدلالة العرف والعادة في ان من  
لا يرضى بفقر العبد يظهر له ويرى عليه والاظهار ان هذه القسم من ان الرضى انما يكون ببيان بدلالة  
حال المتكلم **قوله** وعند ان يقع المائة جملة تعني ليس عطف لدرج عليها تنويعها لان مبنى العطف على التغير وتبني  
على الاتحاد **قوله** لنا استدلال على كون المعطوف بياننا للمعطوف عليه في مائة ودرج بان حذف المعطوف عليه  
ان حذف مائة وتغير متعارف في العدة اذا عطف عليه عدد مائة ومائة ومائة وثلاثون حتى ان ذكر في  
في العدة وتغير مائة في العدة ايضا على ان حذف مائة المعطوف عليه بترزج المعطوف  
فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد ومثل ما يروى في اول بالوزن مثل مائة وقصير حذيفة على مائة العدة بخلاف  
قوله على مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بياننا لاول لان لا يشبه العدة حتى يصح قايلا على مائة  
وثمة ودرج مع مانع الزموان في غير المائة بالعدد او الثوب لا يلائم لفظ على لان مائة مائة ومائة ومائة  
والثوب لا يشبه مائة العدة السهم للفظون فلا يتركب الا فيهما مائة بالعدد او الثوب لا يلائم لفظ على لان مائة مائة ومائة ومائة  
ان لا يشبه مائة العدة حتى يستحق التحقيق فان قيل القياس ليس مستقيم لان الفرة مثل مائة وثمة ودرج  
موميز المعطوف اعني المضاف اليه لان المعطوف على ما زعمنا في مائة ودرج قلنا مائة ومائة ومائة ومائة  
يعني ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف ودرجها كان او دينار او غيرهما وقديما بان قايلا في  
اللفظ وان اراد ابناء الحكم على القياس الشرعي في قيل البيان وانما لا نسلم ان العدة موكولة للمعطوف  
من قيل القدرات بل كون العطف متصفا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالمعطوف  
والشرط فكذا التفسير في مائة وثمة اثواب بخلاف مائة ودرج لاذ لا يلام في المعطوف فلا احتياج  
الى التفسير **قوله** الركن الثالث في الاجماع مائة اللفظ العزم يقال اجماع فلان على كذا العزم والاتفاق  
تقال اجماع القوم على كذا الاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة واحدة صلح في عزم على كذا شرعي والمراء  
الاتفاق الا في المراء في الاعتقاد والقول او الفعول قديما بالمجتهدين اذ لا عين العوام وعرف بللام الاستواء  
احراز اعني اتفاق بعض مجتهديهم والشرع بقوله من امة واحدة صلح عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالف وقوله  
في عزم من المجتهدين معناه زمان قائل او اكثر وفائدة الاحتراز على ما يروى على من ترك هذا القيد من لزوم  
عدم اتفاق اهل الحق الى الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا في زمان من ترك هذا القيد من لزوم  
التقريب بانسب بالتقريب والطلاق اني الحاصب ويشي الامر ليع الشئ وغيره حتى يتبع اجماع اراء  
المجتهدين في امر مطلوب وخوفا ويرد عليه ان تارك الاتباع انما هو امر شرعي والا فلا معنى للقول والمقصود  
حصر بالشرع في عزمه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدينية والمدنية الغير الشرعية وفيما ذكر من البيان  
نظر لان العقل قد يكون ظاهرا لا فائدة للاجماع في الامور الدينية والمدنية الغير الشرعية وفيما ذكر من البيان  
قد يكون عالما بغيره في الخبر الصادق بل المستطاع المجتهدون من نصوص في هذا الاجماع قطعية **قوله** والشرع  
في امور كونه واجله وشرطه حكم وسببه اعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا  
ان اراد بالشرع المعنى الثاني فانه قال والاجاز مائة امور فهذا الاعتبار في قوله الاول ركنه **قوله**  
حزب امراته بخاتمة روى ان امراته غاب عنها زوجها فبلغت عزمها انها تجالس الرجال وتحدثهم فانحصر بها لغيرها من ذلك

على العطف على التغير  
وبني التفسير على الاتحاد

باتفاق  
ق

فأصلت من مائة ان ازلعت الخبث واستقطت **قوله** قد يكون ان يكون المجتهد للفقهاء  
وعين كاعتقاد حقيقة كل مجتهد او كونه القائل كبرسنا او اعظم قدرا او اوفر على او الاستقرار  
حتى لو حصر مجتهدي الخنفية وان فية وتلك ادم بايوا في مذممة وسكت الا في ان يكون  
ولا يحل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف في لا يحق ان اشتراط مقتضى من التأمل انما يرفع احتمال  
كون السكون للتأمل ولا يرفع احتمال كونه لقصوب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك  
واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوني لا يكون حاصفا وان كان من اجل الاول القطعية  
بمنزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب الخسة هي الجنام والبرص والجنون في احد الزوجين  
والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجية **قوله** فتشمل العدم مائة حكم الفصل في الجب  
عند الخنزير ولا غسل لعضاء الوضوء وتحويل الوجود ان يجلس لهما جميعا وفي حكم النقض سقوط  
الوجود ان تنقض الطهارة بكل من زوج كان من غير السيلين في نفس المرأة وتحويل العدم  
ان لا تنقض شئ منهما **قوله** وقال بعض المتأخرين ان لا يدرى في الاحكام ان الخنزير في حكم المشرك  
انما هو التفصيل في بيان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو محتج بما فيه من  
خالفه الاجماع والا فلا اذ ليس فيه فرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه  
وان خالفه من وجه وبين كثير من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قايلا  
بالتفصيل فهو قول لا يقبل به قايلا فيكون باطلا قلنا عدم القول لا يوجب بطلان القولين والا  
ما جاز الحكم في واقعة متحدة بما سبق فيها قوله لاحد فان قيل قد اتفق القولان على التفصيل  
فالقول بالتفصيل فرق للاجماع قلنا مائة فان عدم القول بالتفصيل اجماع من القول بعدم  
التفصيل واللام لا يستلزم الاضطرار لوضوح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل  
ففي التفصيل خطية كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي خطية للامة فيعتنع قلنا المحتج  
خطية الامة فيما اتفقوا عليه لا خطية كل بعض فيملا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالتفصيل وان  
اشترطه المناظرات لكنه ليس بما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح انما الخصم بان  
يلزم من التفصيل بطلان ما ذهب اليه من التفصيل الذي اختار صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كل مجتهد  
موقف احكام بالبراهين لا بالحجج المناظرة لما ملل من القول الثالث بل يستعمل على رفع ما اتفق عليه القولان  
ان يتقان ام لا وليس على الاصول التوضي لتفصيل البراهين واما دعاه للخصم من ان القول  
الان مستلزم لطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به او دعاه باطل لانما لا نسلم ثبوت  
احد القولين بالاجماع في مشيد الزوج او ان وجه في ابو بكر بن وقيد في انه  
لا شئ من الشواهد يجمع عليه ما فيه من خالفه البعض ولهذا احدث التابعون قولان  
فقال ابن سيرين بثلاث الكمال في زوج وابوين دون الزوج وابوين وقال يابن ابي اسير  
وكذا في العيوب الخسة ليس يحول الوجود ولا سقوط العدم يجمع عليه وكذلك البوا في مثالا  
اجماع على وجوب غسل الخنزير على انه ابى صفة رمة او لا على وجوب غسل اعضاء الوضوء  
على انه انش في رمة او اذا صدق انه لا شئ ولا واحد من الطهارة رتين فاجب اجماعا فليكن

على السكون في الامة  
الاجماع

قوله من مائة ان ازلعت الخبث واستقطت  
وقوله قد يكون ان يكون المجتهد للفقهاء  
وقوله في العيوب الخسة هي الجنام والبرص والجنون في احد الزوجين  
وقوله فتشمل العدم مائة حكم الفصل في الجب  
وقوله وقال بعض المتأخرين ان لا يدرى في الاحكام ان الخنزير في حكم المشرك  
وقوله انما هو التفصيل في بيان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو محتج بما فيه من  
وقوله وان خالفه من وجه وبين كثير من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قايلا  
بالتفصيل فهو قول لا يقبل به قايلا فيكون باطلا قلنا عدم القول لا يوجب بطلان القولين والا  
ما جاز الحكم في واقعة متحدة بما سبق فيها قوله لاحد فان قيل قد اتفق القولان على التفصيل  
فالقول بالتفصيل فرق للاجماع قلنا مائة فان عدم القول بالتفصيل اجماع من القول بعدم  
التفصيل واللام لا يستلزم الاضطرار لوضوح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل  
ففي التفصيل خطية كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي خطية للامة فيعتنع قلنا المحتج  
خطية الامة فيما اتفقوا عليه لا خطية كل بعض فيملا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالتفصيل وان  
اشترطه المناظرات لكنه ليس بما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح انما الخصم بان  
يلزم من التفصيل بطلان ما ذهب اليه من التفصيل الذي اختار صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كل مجتهد  
موقف احكام بالبراهين لا بالحجج المناظرة لما ملل من القول الثالث بل يستعمل على رفع ما اتفق عليه القولان  
ان يتقان ام لا وليس على الاصول التوضي لتفصيل البراهين واما دعاه للخصم من ان القول  
الان مستلزم لطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به او دعاه باطل لانما لا نسلم ثبوت  
احد القولين بالاجماع في مشيد الزوج او ان وجه في ابو بكر بن وقيد في انه  
لا شئ من الشواهد يجمع عليه ما فيه من خالفه البعض ولهذا احدث التابعون قولان  
فقال ابن سيرين بثلاث الكمال في زوج وابوين دون الزوج وابوين وقال يابن ابي اسير  
وكذا في العيوب الخسة ليس يحول الوجود ولا سقوط العدم يجمع عليه وكذلك البوا في مثالا  
اجماع على وجوب غسل الخنزير على انه ابى صفة رمة او لا على وجوب غسل اعضاء الوضوء  
على انه انش في رمة او اذا صدق انه لا شئ ولا واحد من الطهارة رتين فاجب اجماعا فليكن

انما هو التفصيل في بيان القول الثالث  
ان يتقان ام لا وليس على الاصول التوضي



منه انما هو من الامور التي لا تتغير بالاعتقاد...  
والاخرى من الامور التي تتغير بالاعتقاد...  
والاخرى من الامور التي لا تتغير بالاعتقاد...

ان احد ما واجبه انما هو ما في الامور...  
البدل وتكون تلك في كل من القولين باعتبار...  
الاخرى من الامور التي لا تتغير بالاعتقاد...  
وعلى عدم جواز ان كان قول بعدم اعتبار...  
في العلية كان في الامور التي لا تتغير بالاعتقاد...  
عند ان يكون في الامور التي لا تتغير بالاعتقاد...  
الحاصل بوضع كل واحد من القولين...  
لجزء الاول اعني كون العلة بوضع كل واحد...  
في الضمان هو المال الغائب الذي لا يرى...  
من ضابط تقرير كلامه ان القولين...  
ابطال للاجتماع وان لم يشتركا في ذلك...  
حكمنا في احوال القولين الثالث لا يكون...  
موضع مشترك في القولين في حكم واحد...  
قد يكون حكم متعلق بمحل واحد وقد يكون...  
متعلق بمحل واحد فان القولين قد يظهر...  
مع الاخرى وقد يظهر عدم الشراكا في ذلك...  
ان يخرج منها الشراكا في حكم واحد...  
كانه مسلمة ذات الزوجين فان القولين...  
من احد ما في الامور التي لا تتغير بالاعتقاد...  
اعني كون النسب بينهما او بشمول العدم...  
مما حكم به الشرع كما في مسألة الخارج...  
الوضوء او غسل الخروج من الاضيق...  
احد ما في الامور التي لا تتغير بالاعتقاد...  
بالجملة مطلقا للاجتماع السابق وان كان...  
ابطال وان لم يكن من هذا ان الحكم بان...  
لا بطلان للاجتماع على إطلاقه واما الثاني...  
فان اختلاف القولين انما يتصور بثلاثة...  
وعدم ثبوت في الصورة والاخرى فاما...  
السبيلين لا يحسن المراءاة وقول ان...  
بطلانها او بعدم الانتفاء في شيء لا يكون...  
في الصورتين مع مفعول الوجود والاخر...  
فان اتفاق القولين

منه انما هو من الامور التي لا تتغير بالاعتقاد...  
والاخرى من الامور التي تتغير بالاعتقاد...  
والاخرى من الامور التي لا تتغير بالاعتقاد...

الاجماع  
الاخرى  
مفعول الوجود

اختلاف في قولين ما هو الذي لا يتغير بالاعتقاد...

على كل واحد من القولين كسوية الاب...  
اليوم دون البعض الثالث ان يكون...  
في الاخرى والاخرى فاما في الامور...  
فيكون اتفاقا في عدم صورة معينة...  
نظرا وفرضا وجعل في المسئلة ومسئلة...  
ان يشترك القولان في حكم واحد...  
فلا يخفى عليك انها خارجة عن البحث...  
لا تتعلق لاحدهما بالآخر والجموع...  
الجنس والاخر الطمع مع الجنس او...  
مفعول احد الامور واحد حسب الاعتبار...  
حكمنا في الامور التي لا تتغير بالاعتقاد...  
ربوا في غير الجنس وهذا الحكم شرعي...  
بالاجماع قد عرفت انه صدق الاشياء...  
واما غسل الاعضاء فالحق انه في...  
الحكم ان يعني لو اعتبر تركيب...  
مع عدم الانتفاء بالمس حكم واحد...  
حكم واحد في حكم واحد لا يشتركا...  
فان قيل قد اتفقا على احد الاخرين...  
مع كونه واحدا اعتبارا ليس حكم شرعي...  
على كل شرعي مطلقا من صفة من...  
ببالي لان الظاهر انه لا خلاف في...  
بينهما اصلا وانما الاتفاق في...  
لان يثبت ما اذا كان احدهما قابلا...  
فيها قول وليس هو الذي يجب البدعة...  
القبلة فهو من امة الدعوة دون...  
الاية ربه صاحب البدعة ان لم يكن...  
واما فيما سواه فيعقد به والاصح انه...  
بالتعصب من عدم قبول الحق عند...  
يعني في صورته عدم تمام الاجماع...  
جميع من هو اهل الاجماع في وقت...  
قبل الانقراض لا دخول من يحدث...  
قبل الانقراض لا دخول من يحدث...

حكم الشرع في...  
صاحب البدعة...  
القبلة الخ

بالقبلة

الاجماع



في اجسامهم ايضا عند التاثير بالاشراط فيقع الاجماع لكن لا ينبغي ان يتبعه الرجوع وقيل لا ينفرد مع احتمال  
 الرجوع **فقد** جعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني انه لا يمكن على طريق الحق من المناظر كما هو ادب المناظر بل على ان  
 يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عادة اهل الحديث والاشافعية وقد صحح في حديثه ان لا يكون مانعا ونقل عن ابي  
 حنيفة رضي الله عنه ما ليس بالمنع وذلك كسبغ ادماء الاقلام كان فيلانا بارس السماوية فاجمع التابعون على انه لا يجوز  
 فلو قضى به فاقضى لا ينفذ عند محمد وروى في حديثه عن ابي حنيفة انه لا ينفذ فقيدها من اجماع الاجماع لا ينفذ  
 وقيل ان فيه شبهة حيث يجب كبره من العلم الى ان ليس باجماع **فقد** لكنه لم يبق ابي حنيفة ولا ينفذ به ويعمل  
 وبما في الخبر الكلام لان من سبغ عليه باذن لا ينفذ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوابه فيما ثبت بالاقتداء  
 على معنى انه لا انتهى ذلك الحكم بانها المصلحة وفق استدلالهم في الاتفاق على العقل الاخر ورفع الخلاف وان لم  
 يوافقوا على حكمه وبذلك المصلحة **فقد** وموان يثبت الحكم الى الحكم الشرعي او الحكم الديني لا يثبت بغيره لان  
 الاجماع لا يكون فوق قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ليس بحجة في مصالح لقوله صلى الله عليه وسلم في قضية  
 التلقيح اجمع اعلم باهور ويحكم ورجا كان يشك في ربه في الحرب لم يحججه الصواب وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدين  
 يجوز في القضية بتبدل المصلحة واما الحكم الشرعي فيجب عليه فان كان اجماعا لا يكون حاصلا وان كان قطعا فيقبل بغير  
 وقيل لا ولحق ان نحو الجواهرات الخمس ما علم بالضرورة كونه من الدين بغير حجة اتفاقا والاطلاق في غير  
 ويسا في تفصيل واستدل على اعادة الاجماع بثبوت الحكم بغيره بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى  
 ومن يشاقق من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فاعلم ما توحي ونهله فمهم وجه الاستدلال  
 انه او عدم اتباع غير سبيل المؤمنين بغيره الى ان قد الرسول التي كثر فحوم اذ لا ينفذ مباح الى ادم في الوعيد  
 واذ ادم اتباع غير سبيل بلزم اتباع سبيلهم اذ لا يخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع  
 غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فليزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفر ولا ينفذ العموم فلا ينفذ مفر من اجماع كل ما ينفذ سبيل  
 المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والكفر في كل وقت والتكذيب في كل زمان وهو علم بالاضافة  
 الى الجنس برسول حجة الاستسناة **فقد** ولو سلم في الاطلاق فان قيل سبيل حقيقة في الطريق الذي ينبغي فيه  
 ومعه غير اذ اتفاقا وليس محله الطريق الذي اتفق عليه الامة من قولهم وخذوا على اول من حمل على  
 الدليل الذي يتبعه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس واخره من قد الرسول اي في الفقه حكمه او  
 القياس مستند ايضا الى نفس وجع يلزم التكرار فان قيل لو لم يلزم اتباع القياس وانما الدليل الى الدليل  
 الذي استدلوا به في احوالهم اليه قلنا في كل قطع بالادلة المتابعة في المباح وان الاتباع هو الايمان بغير  
 فعل الغير كونه فعل الغير لا كونه عسافة اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله وببني موسى عليه السلام  
 لا يبعد اتباعه اليهم وذلك كما حصل في المؤمنين بالحق فيكون في غيرهم فان قيل يجوز ان يرد سبيل المؤمنين  
 في متابعة الرسول او من امرته او الاقدار او فيها صاروا به مؤمنين في مواضعهم وقد نزلت الآية في  
 طوبى من اتبع حجة من غير حق وراى الله وخلق بالشركين احب بالاجرة للمؤمنين والاطلاق دون  
 خصوصيات الاسباب ولا خلافات في ذلك بالانصاف باذنت عليه فلو لم ينفذ في غير قرينة  
 وقد يقال ان التمسك بطاعة وجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع لولا ان العمل بالادلة المتابعة عن  
 اتباع الحق واعتراض المصنف بان يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول صلى الله عليه وسلم

ظنية

قوله بياض

التي هي سبيل الناس

بأن يقول لا يتبع  
غير سبيل المؤمنين  
الاستسناة

وكيف

في احوال الخلافة المتقدمة

وكيف في صحة العطف تغاير المعنويين وجوابه لا ينفذ ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان  
 سبيل المؤمنين عام لا يختص به ما ثبت ايمان الرسول صلى الله عليه وسلم ان يحمل الكلام على التاثير في  
 اولى من حمله على التكرار وتغاير المعنويين لا يرفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن واتبوا  
 والتشريع ونحو ذلك **فقد** ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين ضاملا لا ينفذ ما اتى به  
 النبي صلى الله عليه وسلم لهذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه ضاملا في النبي صلى  
 لا ينفذ اتباع ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على ما اتى به الرسول  
 صلى الله عليه وسلم والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتناع او امر لا ينفذ  
 في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا الاحاطة الى ما التزمه من ان جزء الشيء يستحق  
 مع انه امر اتفق على طلاله فهو المتكسب بهذه الامة على جهة الاجماع **فقد** وكذا جعلنا امة  
 وسلمنا اليك الحق والهدى وما تقرضنا بها على الحق والطريق المستقيم لان العدل الحقيقي  
 الشائبة بتعديل السمة تشا في الكذب والميل الى جانب الباطل ولا ضافة انما يست ثابت لكل واحد  
 من الامة فتعني الجوع وايضا الشاهد حقيقة هو الخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة  
 في الدنيا والاخر فيجوز ان يكون قوله الامم حقا وصدق في اخبرهم بالحكم الجيد للشهادة على الناس **فقد**  
 وكل الفضائل منصفة في التوسط فبذلك الكلام ان الثاني تعالى وتقدس قد رتب في الانسان ثلث  
 قوى احدها هبداء او اكل الخفايا والسوق الى الشر والتميز بين المصالح والمفاسد  
 وبغيره على النوع الطبيعية والعقلية والنفس الطبيعية والمكينة والثانية مبداء جذب المنافع وطلب الملذات  
 من اكل كل واثار وغيدها وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة  
 مبداء الاقدام على الاموال والسوق الى السخط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس  
 اللوامة وتكون من عند الله الحركة الاولى للحكمة والثانية العفة والثالثة السجاعة فامات النفس  
 من هذه الثلاثة وحسب في كمالها من توجهاتها وتركياتها وكل منها في حشوش بطر في احوالها وتفرط  
 بها في ثلاث احوال احدها في معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم الثاني في المعرفة  
 بمعرفة حالها وما عليها التي رايه بقوله ته ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا واولها في معرفة  
 وهي استعمال القوة فيما لا ينبغي كالمشاهات وعلى وجه لا ينبغي كالفقه السرايع فوفاها به  
 من علم لا ينفذ وتفرط في الغايات التي تغطي القوة الفكرية بالارادة والوقوف على كتاب العلوم  
 النافعة واما السجاعة فهي تقيا السبعية للنافعة فيكون اقدارها على حسب روية من  
 غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلا جميلا وصبرا محمودا واولها في التهذيب في الاقدام  
 على ما لا ينبغي وتفرط في الجبيل في الحذر على لا ينبغي واما العفة فهي تقيا البهيمية للنافعة فيكون  
 تفرط في حبس قضاها الناطقة تسلم عن الاستعداد الذي اياها واستخدام اللذات واولها في الطلب  
 والجور في الوقوع في اذديا واللذات على ما يجب وتفرط في الحذر في السكون عن طلب  
 اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشهية اثار لا خلقه فالاحكام فضايل والاطراف ردائل  
 واذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من اجتماعها ثمة هي العدالة فهذا الاحتمال

حصلت  
ثلاثة

فيها

مع ان ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم على تقدير دخوله  
 في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل  
 المؤمنين فلا ينفذ لحد الوعيد لان الوعيد  
 انما هو اتباع سبيل لا يكون سبيل المؤمنين  
 لان معنى غير ما يصدق عليه انه سبيل  
 المؤمنين لا ينفذ هذا المعنوي ولا كان  
 كل واحد من جنسيات الاحكام  
 الاجماعية غير سبيل المؤمنين

الاجماعية

بأن يقول لا يتبع

على حث



غير عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله صلى الله عليه وسلم خير الامور وساطتها والكمية في النفس  
 الباطنية والبدن الذي هو كمال النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها لا يبق في مقتضى ما المستحق اليه وفي  
 السبعة كسر البهيمية وتزويها ووضع الف والموقع من استلزامها والشرط التوسط في افقها لئلا يستبعد  
 الناطقة مواها وتقرقها على كمالها ومقتضاها وقد قيل بذلك بنارس استوفى كسرها للباطنية فان  
 اتفاد السبع والبهيمية للفراس واستلزامها على ما ينبغي حصل مقتضى الكل بوصول الى الصيد والسبع  
 الى الطير والبهيمية الى العلف والاكل لكل ففعلت النفس الحيوانية ارادها ما مودع من البهيمية والسبعية  
 واما الكلام في ان هذه السبعة نفوس متعزدة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفية  
 للنفس في صنف علم **قوله** واما عين من الايات فدلالة على ان اتفاد في جهتي عظمه والحد في قطعية  
 ليست بفقيرة اما قوله في كسرها لئلا يستبعد الناطقة في كسرها على كسرها في قوله كن يفرح  
 الاذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطا في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا يترك كون المؤمن  
 العاقلين بالشرع المتكلمين للاوامر والامر بالمعروف والنهي عن المنكر يساهل في العموم اذ ثبت منكم انهم  
 عنه بعدم الاطلاع والانصاف والمنكر حسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكونوا في الواقع وبعد  
 تسليمه في ذلك لادالة قطعية على قطعية اجماع المجهدين من غير واما قوله في كسرها لئلا يستبعد الناطقة  
 العدالة لانا في الظاهر الاجتهاد اذ لا يفتى فيه بل هو ما جاوره لان المراد كونه وساطة بالنسبة الى سائر الامم  
 ولا لادالة لعدالة الجوع بعد القطع بغيره كل واحد من الاحاد وبعد التسليم لادالة على قطعية اجماع  
 المجهدين من غير **قوله** واما ذكر من الاجزاء قد استدلل على حجية الاجماع بان الاضمار في عصية الامة  
 عن الظاهر مع اختلاف عباراتها وكون كل منها جزءا من الاجزاء قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى لئلا يشي  
 على وجودها في جواب ما يلوح من كونها من التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يدعي على كل ما ادعي  
 تواتر معناه **قوله** فاما ذكره فقد ذكر المصنف ما سجد له على قطعية يستدل به او وجه حاصل الاول ان استدلاله  
 حكم بالكلية ودين الاسلام فيجب ان لا يكون كشي من احكامه مملوءا لا شك في كثير من الجوانب مما لا يبيها  
 بقرينة الوجوه فيجب ان يكون مندرجا تحت الوجوه حيث يصل اليه كل واحد من اهل العلم لا يمكن استنباط  
 وهو بالكلية اذ لا يفتى في الادراك او يمكن بغير المجهدين منها خاصة وهو بالكلية بالبروز في فقهاء الشنبا  
 للمجهدين واما ان يستنبط قطعا ويقين كل جهته وهو بالكلية بالبروز في فقهاء الشنبا  
 للمجهدين الى القيام وهو ايضا باطل لعدم الغالب في فتعين استنباط جميع من جميع المجهدين  
 ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يفتى في عصر واحد ولا يصح للبعض على البعض  
 فتعين اعتبار جميع المجهدين في عصر واحد فيكون اتفادهم ببيان الحكم وبينه عليه فيجب اتباعه للادلة  
 الدالة على وجوب اساع البينة لهذا غاية تقدير هذا الكلام وتمايل ان يقول وجوب الاتباع  
 لا يستلزم القطع والافعال في كل جهته اجماع جهتي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوجوه  
 ما يطبق عليه واحدا وجماعة من المجهدين في عصر واحد او بعد وايضا كمال الدين هو التخصيص  
 على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشريعة وقوانين الاجتهاد ولا وراثة في كل حادثة  
 في القرآن والمصنف جعل مقتضى المتفق عليه في غير احد ما اتفق عليه جميع الناس والثاني

الاشارة

في كسرها لئلا يستبعد الناطقة

لا يشي

ما اتفق عليه المجهدون من امه محمد صلى الله عليه وسلم في عصره فطامنا لا تخشع في ذلك لان ما لم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم  
 اقسام كثير لا تدخل تحت المصنف في ذكره النوع الاول تلويحا وتفصيلا لا دخل في مقتضى الايمان  
 ان ما اتفق عليه المجهدون وما في عصره على ما مل ذلك العصر قبله كالن المتفق عليه بين الجميع يجب  
 قبوله وثبوتها في نفس الامر من التواتر والحيات **قوله** وايضا قوله تعالى فلو انزالنا الآية لقالوا  
 ان يقول هذا لا يفيد الاكون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه  
 حجة على المجهدين حتى لا يسوغ في الفتنة وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا  
 واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصره لا يجتهد فيه  
 غير حجة قطعية كونه بينة على الحكم في ذلك العصر **قوله** وايضا قوله في ما كان الله تعالى ان  
 يقول المراد عدم الاضلال بالاجاء الى الكفر بعد الدابة الى الايمان او كذا ما يقع للظالمات والعلما وايضا  
 هذا الاينفي وقوع الضلال والذم الى غير ذلك من النفس او من الشيطان وانما يقع وقوع الضلال  
 من الله واما ايضا لو ارجى على طامر لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تغير حجة المجهدين  
 من عصر **قوله** وايضا قوله في وقفي وخطوبها الآية الواو للقسر ومعنى تكليف نفس التكليف وقيل المراد في  
 ادم ومعنى الامم الجور والتقوى افعالها وتوقيف حالها والتكليف من الاتيان بها ومعنى تكليفها افعالها  
 بالعلم والعمل ومعنى تكليفها نفسها واخفاؤها بالجملة والقوى وليس معنى الامم الجور والتقوى  
 ان يعلم كل خير ورشر واختصاص لذلك بالنفس الزمان فكيف يجمع المجهدين من امه محمد صلى الله عليه  
 في عصره والعجب من المصنف كيف رآه استدلاله لا تقوم بان لا يستقطب قطعية الدلالة على كون الاجماع  
 حجة قطعية واوردها مما سجد له لادالة في على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق من الوجوه بالكتاب مما  
 اتفق له من المجهدين ولا يوجد في نسخة التقيية وقد يقال ان مراده الاستدلال بجوع الايات المتكون لا  
 بكل واحد وذلك مع انه خلاف طامر كلامه ليس مستقيم لادالة لجوع ايضا قطعا **قوله** وايضا العلم  
 استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى كسرها من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى  
 والمصنف لم يرد قد منع ذلك ثم ما كان منها مظنة ان تعال ان العلماء لا يتفقوا على ذلك بحيث يقع بطلان  
 على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع القرنة اجاب بان  
 ما ندعى كونه حجة اخص الاجماع لانه اجماع جميع المجهدين في عصره فيدخل فيهم المجهدون من اهل المدينة  
 او القرنة فانه لا يلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في عصره مجتهد من القرنة او لا يطبق عليه  
 كما في القرن الثالث وما بعد فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم استلزام اجماع  
 القرنة على قول الامام المصنف بل الجواب ان المراد اتفاد علماء السنة والجماعة والافقار  
 كثير من اهل الاهواء والبدع **قوله** في الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والجزئية المتواترة  
 كغير جاحل واثانية بمنزلة الجزئية المشهورة بضمير جاحل واثانية لا يفتى جاحل لانيه من  
 الاضلاف **قوله** في مثل هذا الاجماع كوز التبديل ذهب في الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع  
 بالاجماع وان كان قطعا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والختار عند الجمهور  
 هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف وموان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وبطلان

في كسرها لئلا يستبعد الناطقة

الاضلال

والعبرة بخلاف اجماع المدينة



مخالف

بالسبق من ان هذا الاجماع لا يشترط ولا يشترط فيه جواز تبديله كما اذا اتفق القول ان على حكم يري  
فيه خلاف من الصحابة في اجمعهم او اجمع من بعدهم على خلافه فان يجوز ان ينتهي من الحكم الثابت بالاجماع  
توقفه انه لو اقبل الاجماع للامتناع على خلافه وما يقال ان القطع الواسع يوجب امتناع الشك فخص ما يتوقف  
على الواسع والاجماع ليس كذلك والمصنف قد جازى عن اطلاق لفظ الشك الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام  
القوم من ان الاجماع لا يشترط ولا يشترط به **قوله** واما لما في مس في السند وانا نقل جوامع من واحد لانهما سبب  
فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب طعن في جوده على انه لا يجوز الاجماع الا عند السند من دليل او اما  
لان عدم السند يستلزم الظاهر اذ الحكم في الدين بلا دليل ظاهري ويتبع اجماع الامه على الظاهر ايضا اتفاق الكل  
من غير داع يستحيل عادة كما لا يجمع على الاطعام واحدا فافين الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث  
ورمة الى لغة وصيرون الحكم قطعي في اختلاف السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه  
واقع كالا لاجماع على خلافه الى بكر رضي الله عنه قياسا على ما منه في الصلوة حتى قيل رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم  
لامرؤنا افلا ترؤنا لانه قد بانا وذهب الشيعة وداد الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك  
واما جواز كونه خبر واحد فتوقف عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان  
المذكورين خالفوا في الظن قياسا كان او خبر واحد ولم يجزوا والاجماع الا عند القطع فلا يفتي في الاجماع قطعي  
لان الظن لا يفيده القطع وجوابه ان كون الاجماع جهة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل موجه لانه كرامة  
لكن الامه واستداده للاحكام الشرعية والدليل على بطلان هذا جهتهم انه لو اشترط كون السند قطعي في وقوع  
الاجماع لغوا خبره وثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا  
لوقوع لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعي لكان الاجماع الذي هو واحد الامة لغوا بمعنى انه  
لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شئ من الصدور اذ التاكيد ليس بمقصود اصل خلاف ما اذا  
ما يشترط فان السند اذ كان ظاهريا لم يفيده ثبات الحكم بطريق القطع واذ كان قطعييا لم يفيده التاكيد  
كانه النص صرح المتأصدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الامة واعلم انه لا معنى للزاع في جواز  
كون السند قطعي لانه ان اريد ان لا يقع اتفاق مجتهد على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر بطلان  
وكذا ان اريد ان لا يسمي اجاعا لان الحد صا وق عليه وان اريد ان لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان الثابت  
الثابت محال **قوله** واما ان قلنا نقل الاجماع اينما قد يكون بالنسبة فيفيد القطع وقد يكون بالنسبة  
فيغيره وقد يكون بالنسبة فيغيره فيفيد الظن ويوجب العمل بوجوب اتباع الظن بالدليل المذكور  
**قال** الامام الغزالي رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد ثبتا جماعا وذلك فيما نزل عن النبي صلى  
واما فيما نزل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة  
القياس في اثبات اصول الشريعة من اموال الظاهر وكذا قطع بطلان من يتكسر في حق  
العمل واستدل بان نقل الظن مع تحلل الوسيلة يارس ان نقل النبي صلى الله عليه وسلم يوجب العمل فنقل القطع  
او لم اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم يوجب العمل **قوله** الركن  
**الربع في القياس** مونة اللفظ التقدير والتمساق يقال قست الشك بالعلم قدرا بها  
وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى وقد تعدى جعلي لتقنين معنى الابتداء بقولهم قلنا الشئ على الشئ

هذا هو العمل بالخبر الواحد في الاجماع لا يشترط فيه جواز تبديله كما اذا اتفق القول ان على حكم يري فيه خلاف من الصحابة في اجمعهم او اجمع من بعدهم على خلافه فان يجوز ان ينتهي من الحكم الثابت بالاجماع توقفه انه لو اقبل الاجماع للامتناع على خلافه وما يقال ان القطع الواسع يوجب امتناع الشك فخص ما يتوقف على الواسع والاجماع ليس كذلك والمصنف قد جازى عن اطلاق لفظ الشك الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام

وفي الشرح مساواة فرع الاصل في علمه حكمه وذلك انه من اولية الاحكام فلا بد من حكم مطلق به وله  
محل جزون والقصد واجبات ذلك الحكم في ذلك المحل بثبوت في محل آخر يقاس به اذ كان في مكان آخر  
ذلك اصلا لا جباية اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذ كان بينهما امر مشترك  
يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علمه الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبتت عينها في محال  
لان المعنى الشخصي لا يقيم مجلات وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع  
في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلته متينة واعتراض عليه بانه منقوض بدلالة  
النص وانه لا معنى لتعدية الحكم الاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم الاصل  
لاستقاله عنه ولو سلم ما ثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل منتهى ضرورة وقد لا اوصاف  
بتعدد المحال فالمصنف يوزن وتقييد العلة بالايدرك بحجج واللفظ احراز عن الاعتراضات المذكورة الا انه  
حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا يخرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه  
توقف بعضها على التفصيل على ما يشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تغير  
الاصول والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور وتوقف موقفا على معرفة القياس قلت  
ليس بهذا تفصيل الاصل والفرع بل بيان ما اريد قائله اي المراد بالاصل المحل الذي يستمر  
مقياسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا او قلنا  
الذرة على البرية حزمة الربوا فالاصول هو البر والفرع الذرة لا يتبينها عليه في الحكم لا يقال فيخرج  
عن التعريف قياس المعلوم على المعلوم لان الاصل ما يستعمل عليه غير والفرع على غير والعدد  
ليس بشئ لانا نقول لفظ ما عباره عن مجموع من الموصوف والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم  
فالوجود في الذم كاف في الشبهة **قوله** بل تشويها في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية  
في اللفظ جعل الشئ متجا وزا الشئ ومتباعدة عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف  
محال او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما  
سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متوقفا بالبناء  
وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة علمية وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام  
والانتقال على الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا ذكر في الاسلام رحمه الله ان ركن القياس ما  
جعل على حكم النص مما استعمل عليه النص وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجوه وقال اما الحكم  
الثبت بتفصيل النصوص فتعدية حكم النص الى ما نص فيه ليست فيه بغالب الرأي على احتمال  
الخطا وعند اصرح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل  
اي تبين العلة في الاصل ليست الحكم في الفرع فذهب المصنف الى ان مراده ان العلم بالعلة في  
القياس اي ما يقوم به ويتجلى من احواله وحينئذ ما ان يراو بالركن نفس ما عليه الشئ  
على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح الموثق ومساواة  
ما يتوقف عليه اثبات الحكم لا يربط لاركان وثباتها وهو الاظهر ان يراو بالركن جزء الشئ  
على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل

قال شيخنا القياس في كل ما لا بد من حكم مطلق به وله محل جزون والقصد واجبات ذلك الحكم في ذلك المحل بثبوت في محل آخر يقاس به اذ كان في مكان آخر ذلك اصلا لا جباية اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذ كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علمه الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبتت عينها في محال لان المعنى الشخصي لا يقيم مجلات وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلته متينة واعتراض عليه بانه منقوض بدلالة النص وانه لا معنى لتعدية الحكم الاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم الاصل لاستقاله عنه ولو سلم ما ثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل منتهى ضرورة وقد لا اوصاف بتعدد المحال فالمصنف يوزن وتقييد العلة بالايدرك بحجج واللفظ احراز عن الاعتراضات المذكورة الا انه حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا يخرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه توقف بعضها على التفصيل على ما يشير اليه قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تغير الاصول والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور وتوقف موقفا على معرفة القياس قلت ليس بهذا تفصيل الاصل والفرع بل بيان ما اريد قائله اي المراد بالاصل المحل الذي يستمر مقياسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا او قلنا الذرة على البرية حزمة الربوا فالاصول هو البر والفرع الذرة لا يتبينها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعلوم على المعلوم لان الاصل ما يستعمل عليه غير والفرع على غير والعدد ليس بشئ لانا نقول لفظ ما عباره عن مجموع من الموصوف والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذم كاف في الشبهة قوله بل تشويها في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللفظ جعل الشئ متجا وزا الشئ ومتباعدة عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف محال او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متوقفا بالبناء وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة علمية وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف قوله وبعض اصحابنا ذكر في الاسلام رحمه الله ان ركن القياس ما جعل على حكم النص مما استعمل عليه النص وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجوه وقال اما الحكم الثبت بتفصيل النصوص فتعدية حكم النص الى ما نص فيه ليست فيه بغالب الرأي على احتمال الخطا وعند اصرح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبين العلة في الاصل ليست الحكم في الفرع فذهب المصنف الى ان مراده ان العلم بالعلة في القياس اي ما يقوم به ويتجلى من احواله وحينئذ ما ان يراو بالركن نفس ما عليه الشئ على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح الموثق ومساواة ما يتوقف عليه اثبات الحكم لا يربط لاركان وثباتها وهو الاظهر ان يراو بالركن جزء الشئ على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل



فَرَحانی

فقط کمالی عمر فی الاصل  
اشهر فی سفل  
انما صدق و انما  
اول و انما

[illegible]



والوصف الطامع واما حكم النزاع فمعرفة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على التقدير الى ما ذكره  
من ان المراد بالعلم بالعلم لان نفس هذه الامور الاربع ما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه  
فان قيل قد ذكر في الاسلام بان من علم شرط القياس قدية الحكم الشرعي الثابت بالنسبة بينه الى فرع  
موظفون ولا ينفى فيه شرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثره اجيب بان المراد ان يكون التعدي به حكم  
القياس وان شرطه ان ان التعدي به شرط للعلم بصحة القياس لا للعلم بصدقه **فقد** وهذا احسن  
من جعل القياس قدية هذا ظاهر على نفس التعدي به باثبات الحكم في الفرع اذ يبرهن ان يقال دليل ثبات  
رمة الربوانة النزاع هو القياس ولا يبرهن ان يقال موثبات حرية الربوانة **فقد** لان مثبت الحكم هو الله تعالى  
غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهر على ما  
ذهب اليه المحققون فلان مرجع الحكم الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من حكم الفرع ثبت بالنسبة الى  
الواردة بالاصل والقياس لعدم كونه الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح في الاظهر ان تفسير  
التعدي به بالامانة والاظهار على ما ذكر الشيخ ابو منصور بان القياس امانة مثل حكم احد المذكورين مثل  
علمه في الارض **فقد** والاصل ان الظواهر تفهم الى القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظر على النظر لان الاحكام الشرعية  
ولان غير ما من العقليات والاصول الدينية واليه ذمب الخواص او بمعنى انه ليس للعقل فلكه الاحكام  
الشرعية خاصة اما لا متناه عقلا في هذه ذمب بعض الشيعة والنظام واما لامتناع سماعوا به  
ذمب داود واصحابه في انهم اختلفوا في كون عدم امتناع القياس فقيلا هو واجب عقلا للعلم  
الواقع عن الاحكام اذ انفس لا يفي بالحدوث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية  
بجواز التفصيل عليها بالعقوبات والظهور على ان جازم اختلفوا فذهب النهراني والقاشاني الى انه ليس بواقع  
ولم يورد على انه واقع في اختلفوا في بونه فقيلا فقيلا **فقد** بالسمع في اختلفوا في ان يكون بالسمع فقيلا  
بديهي فقيلا وقيل قطيعة وبديهي كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نفس الكتاب وما سنده المشهور  
وبالاجماع **فقد** المراد بالكتاب اليوم عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله في من ورنه ايضا قوله ما بين  
السماء والارض وورقه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء بعد العقل الفعالي المستفيض بصور الحائنا  
على ما لم يمتنع تنطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان  
المراد بالكتاب الجليل هو القرآن فلا استدلال ايضا على الفروا المشهورة لان قولهم ولا حجة  
في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس في حرج ومطوف على ورقه في قوله وما تسقط من ورقه الاكل  
اي ما سقط من رطب ولا يابس وفسر ابن عباس رضي الله عنهما بمنسب وغير منسب ولا  
معنى في تنبيح المراد من قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا وجه نوع لو لم يرد في قوله  
على الابتداء دون العطف على محل من ورقه فلان فيه تشكيك يحتاج الى حاذر من الجواب وموان كل  
شيء فرض فهو كائن في القرآن معني وان لم يكن فيه لفظا ما ذكر في قوله تعالى تبينا لكل شيء حكمه  
مذكور فيه معني وهو لا ينافي كون القياس مظهرا عما لا يراه لوجه تشكيك لزم ان لا يكون غير القرآن  
جوابه فان قيل بل لا ينافي لان الاية لا يعلم الا النبي صلى الله عليه وآله وسلم او اهل الاجماع قلنا فكيف فيه حكم القياس  
ويؤيد المجتهدين **فقد** اولاد السبايا في سببية بعض سببية يعني انهم اتخذوا الجوارى سببا في قوله

ثم على القول على القياس  
في قوله تعالى  
فان قيل قد ذكر في الاسلام بان من علم شرط القياس قدية الحكم الشرعي الثابت بالنسبة بينه الى فرع  
موظفون ولا ينفى فيه شرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثره اجيب بان المراد ان يكون التعدي به حكم  
القياس وان شرطه ان ان التعدي به شرط للعلم بصحة القياس لا للعلم بصدقه  
من جعل القياس قدية هذا ظاهر على نفس التعدي به باثبات الحكم في الفرع اذ يبرهن ان يقال دليل ثبات  
رمة الربوانة النزاع هو القياس ولا يبرهن ان يقال موثبات حرية الربوانة  
غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهر على ما  
ذهب اليه المحققون فلان مرجع الحكم الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من حكم الفرع ثبت بالنسبة الى  
الواردة بالاصل والقياس لعدم كونه الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح في الاظهر ان تفسير  
التعدي به بالامانة والاظهار على ما ذكر الشيخ ابو منصور بان القياس امانة مثل حكم احد المذكورين مثل  
علمه في الارض  
والاصل ان الظواهر تفهم الى القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظر على النظر لان الاحكام الشرعية  
ولان غير ما من العقليات والاصول الدينية واليه ذمب الخواص او بمعنى انه ليس للعقل فلكه الاحكام  
الشرعية خاصة اما لا متناه عقلا في هذه ذمب بعض الشيعة والنظام واما لامتناع سماعوا به  
ذمب داود واصحابه في انهم اختلفوا في كون عدم امتناع القياس فقيلا هو واجب عقلا للعلم  
الواقع عن الاحكام اذ انفس لا يفي بالحدوث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية  
بجواز التفصيل عليها بالعقوبات والظهور على ان جازم اختلفوا فذهب النهراني والقاشاني الى انه ليس بواقع  
ولم يورد على انه واقع في اختلفوا في بونه فقيلا فقيلا  
بديهي فقيلا وقيل قطيعة وبديهي كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نفس الكتاب وما سنده المشهور  
وبالاجماع  
المراد بالكتاب اليوم عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله في من ورنه ايضا قوله ما بين  
السماء والارض وورقه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء بعد العقل الفعالي المستفيض بصور الحائنا  
على ما لم يمتنع تنطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان  
المراد بالكتاب الجليل هو القرآن فلا استدلال ايضا على الفروا المشهورة لان قولهم ولا حجة  
في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس في حرج ومطوف على ورقه في قوله وما تسقط من ورقه الاكل  
اي ما سقط من رطب ولا يابس وفسر ابن عباس رضي الله عنهما بمنسب وغير منسب ولا  
معنى في تنبيح المراد من قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا وجه نوع لو لم يرد في قوله  
على الابتداء دون العطف على محل من ورقه فلان فيه تشكيك يحتاج الى حاذر من الجواب وموان كل  
شيء فرض فهو كائن في القرآن معني وان لم يكن فيه لفظا ما ذكر في قوله تعالى تبينا لكل شيء حكمه  
مذكور فيه معني وهو لا ينافي كون القياس مظهرا عما لا يراه لوجه تشكيك لزم ان لا يكون غير القرآن  
جوابه فان قيل بل لا ينافي لان الاية لا يعلم الا النبي صلى الله عليه وآله وسلم او اهل الاجماع قلنا فكيف فيه حكم القياس  
ويؤيد المجتهدين  
اولاد السبايا في سببية بعض سببية يعني انهم اتخذوا الجوارى سببا في قوله

لم اولا وغيره **فقد** انبأته بما فيه شبهة اخرى اذ عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما ما ذكره  
من بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل واما قلنت الشبهة في طريق الاستدلال ايضا وهذا  
خلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كاشها ذات لوجي من الاثبات **فقد** بخلاف  
امر الحكماء حاصلا بانما منع الحكم بالبراهي والقياس فيما يمكن فيه العلم بالاصل ويكون في  
حقوق الله تعالى ولا تكون مدركة بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعا **فقد**  
ولنا قوله تعالى فاعترفوا يا اولي ان الاعترار والشيء نظير ما بان الحكم عليه حكمه ومنه سبي  
الاصل الذي يرد اليه النظائر غير **فقد** وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي  
ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ فتدل عليه عبارة وعلى القياس اشار فان قيل  
الا اعتبار من الاتعاظ وحقيقة تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل  
اية اصلها للغة وقد استعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر  
بالدار ومثل يمكن حد وثما بغير صانع فما ظنك في العالم ولا يعلم احد من مثل اعتبار نفس الذات  
بالخطة قلنا لو سلم فتدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشهد به فاء  
التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار على كونه وجوب الاتعاظ بنا  
على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي  
وفيه نظر لان الغاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلة التامة حتى يلزم ان يكون علم  
وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكيف لها دخل في ذلك وهذا  
لا يمكن لما ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكر من  
التحقيق مما شك فيه افراد من العلم فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق ان  
ان يكون ما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عدم في الاية ولو سلم فقد ضل منه ما ينبغي  
فيه شرط القياس وما تفرقت فيه الاقيسة وصيغة الامر تخيل الوجوب وغيره والمراد  
والشك في الخطاب مع الحاذرين فقط والتقييد ببعض الاحوال ولا ريب منه فكيف ثبت  
بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبارنا في  
احفظوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالتفقد لا يقتضي كونه قطعا وعلى تقدير  
عدم العلم فلا إطلاق كاف ولفظ اوبى الابصار يعبر المجتهدين بلا نزاع ولا حجة في  
الاحتمالات والامام هو التمسك بشئ من النصوص **فقد** ولما كان للابواب الظاهر  
ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الخطة عند  
انتفاؤها لكنه عام فيلزم عموم الصفة ولم يمكن ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة مبنيا  
حكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للابواب باعتبار الوصف بعينه  
ان بيع الخطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرمن جائز والقبض  
فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للابواب ان العامة واجب وهذا لا يتفق  
فيما نحن فيه اذ لا وجوب بيع الخطة بوصف المماثلة ولا اخذ الرمن بوصف القبض

بمعنى  
اي

في قوله تعالى

في قوله تعالى  
فان قيل قد ذكر في الاسلام بان من علم شرط القياس قدية الحكم الشرعي الثابت بالنسبة بينه الى فرع  
موظفون ولا ينفى فيه شرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثره اجيب بان المراد ان يكون التعدي به حكم  
القياس وان شرطه ان ان التعدي به شرط للعلم بصحة القياس لا للعلم بصدقه  
من جعل القياس قدية هذا ظاهر على نفس التعدي به باثبات الحكم في الفرع اذ يبرهن ان يقال دليل ثبات  
رمة الربوانة النزاع هو القياس ولا يبرهن ان يقال موثبات حرية الربوانة  
غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهر على ما  
ذهب اليه المحققون فلان مرجع الحكم الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من حكم الفرع ثبت بالنسبة الى  
الواردة بالاصل والقياس لعدم كونه الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح في الاظهر ان تفسير  
التعدي به بالامانة والاظهار على ما ذكر الشيخ ابو منصور بان القياس امانة مثل حكم احد المذكورين مثل  
علمه في الارض  
والاصل ان الظواهر تفهم الى القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظر على النظر لان الاحكام الشرعية  
ولان غير ما من العقليات والاصول الدينية واليه ذمب الخواص او بمعنى انه ليس للعقل فلكه الاحكام  
الشرعية خاصة اما لا متناه عقلا في هذه ذمب بعض الشيعة والنظام واما لامتناع سماعوا به  
ذمب داود واصحابه في انهم اختلفوا في كون عدم امتناع القياس فقيلا هو واجب عقلا للعلم  
الواقع عن الاحكام اذ انفس لا يفي بالحدوث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية  
بجواز التفصيل عليها بالعقوبات والظهور على ان جازم اختلفوا فذهب النهراني والقاشاني الى انه ليس بواقع  
ولم يورد على انه واقع في اختلفوا في بونه فقيلا فقيلا  
بديهي فقيلا وقيل قطيعة وبديهي كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نفس الكتاب وما سنده المشهور  
وبالاجماع  
المراد بالكتاب اليوم عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله في من ورنه ايضا قوله ما بين  
السماء والارض وورقه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء بعد العقل الفعالي المستفيض بصور الحائنا  
على ما لم يمتنع تنطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان  
المراد بالكتاب الجليل هو القرآن فلا استدلال ايضا على الفروا المشهورة لان قولهم ولا حجة  
في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس في حرج ومطوف على ورقه في قوله وما تسقط من ورقه الاكل  
اي ما سقط من رطب ولا يابس وفسر ابن عباس رضي الله عنهما بمنسب وغير منسب ولا  
معنى في تنبيح المراد من قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا وجه نوع لو لم يرد في قوله  
على الابتداء دون العطف على محل من ورقه فلان فيه تشكيك يحتاج الى حاذر من الجواب وموان كل  
شيء فرض فهو كائن في القرآن معني وان لم يكن فيه لفظا ما ذكر في قوله تعالى تبينا لكل شيء حكمه  
مذكور فيه معني وهو لا ينافي كون القياس مظهرا عما لا يراه لوجه تشكيك لزم ان لا يكون غير القرآن  
جوابه فان قيل بل لا ينافي لان الاية لا يعلم الا النبي صلى الله عليه وآله وسلم او اهل الاجماع قلنا فكيف فيه حكم القياس  
ويؤيد المجتهدين  
اولاد السبايا في سببية بعض سببية يعني انهم اتخذوا الجوارى سببا في قوله

في قوله تعالى  
فان قيل قد ذكر في الاسلام بان من علم شرط القياس قدية الحكم الشرعي الثابت بالنسبة بينه الى فرع  
موظفون ولا ينفى فيه شرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثره اجيب بان المراد ان يكون التعدي به حكم  
القياس وان شرطه ان ان التعدي به شرط للعلم بصحة القياس لا للعلم بصدقه  
من جعل القياس قدية هذا ظاهر على نفس التعدي به باثبات الحكم في الفرع اذ يبرهن ان يقال دليل ثبات  
رمة الربوانة النزاع هو القياس ولا يبرهن ان يقال موثبات حرية الربوانة  
غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهر على ما  
ذهب اليه المحققون فلان مرجع الحكم الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من حكم الفرع ثبت بالنسبة الى  
الواردة بالاصل والقياس لعدم كونه الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح في الاظهر ان تفسير  
التعدي به بالامانة والاظهار على ما ذكر الشيخ ابو منصور بان القياس امانة مثل حكم احد المذكورين مثل  
علمه في الارض  
والاصل ان الظواهر تفهم الى القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظر على النظر لان الاحكام الشرعية  
ولان غير ما من العقليات والاصول الدينية واليه ذمب الخواص او بمعنى انه ليس للعقل فلكه الاحكام  
الشرعية خاصة اما لا متناه عقلا في هذه ذمب بعض الشيعة والنظام واما لامتناع سماعوا به  
ذمب داود واصحابه في انهم اختلفوا في كون عدم امتناع القياس فقيلا هو واجب عقلا للعلم  
الواقع عن الاحكام اذ انفس لا يفي بالحدوث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية  
بجواز التفصيل عليها بالعقوبات والظهور على ان جازم اختلفوا فذهب النهراني والقاشاني الى انه ليس بواقع  
ولم يورد على انه واقع في اختلفوا في بونه فقيلا فقيلا  
بديهي فقيلا وقيل قطيعة وبديهي كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نفس الكتاب وما سنده المشهور  
وبالاجماع  
المراد بالكتاب اليوم عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله في من ورنه ايضا قوله ما بين  
السماء والارض وورقه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء بعد العقل الفعالي المستفيض بصور الحائنا  
على ما لم يمتنع تنطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان  
المراد بالكتاب الجليل هو القرآن فلا استدلال ايضا على الفروا المشهورة لان قولهم ولا حجة  
في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس في حرج ومطوف على ورقه في قوله وما تسقط من ورقه الاكل  
اي ما سقط من رطب ولا يابس وفسر ابن عباس رضي الله عنهما بمنسب وغير منسب ولا  
معنى في تنبيح المراد من قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا وجه نوع لو لم يرد في قوله  
على الابتداء دون العطف على محل من ورقه فلان فيه تشكيك يحتاج الى حاذر من الجواب وموان كل  
شيء فرض فهو كائن في القرآن معني وان لم يكن فيه لفظا ما ذكر في قوله تعالى تبينا لكل شيء حكمه  
مذكور فيه معني وهو لا ينافي كون القياس مظهرا عما لا يراه لوجه تشكيك لزم ان لا يكون غير القرآن  
جوابه فان قيل بل لا ينافي لان الاية لا يعلم الا النبي صلى الله عليه وآله وسلم او اهل الاجماع قلنا فكيف فيه حكم القياس  
ويؤيد المجتهدين  
اولاد السبايا في سببية بعض سببية يعني انهم اتخذوا الجوارى سببا في قوله



قلت مراد ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بقيت الخطة فراعوا المائدة  
 واما حديث ارائت لو كان على بك من قوت مراد ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بقيت الخطة فراعوا المائدة  
 واذا اخذتم الرمن فاقبضوا **قوله** وايضا حديث معاوية فانه مشهور ثبت به الاصول فان  
 قلت الاجتهاد قد يكمل بغير القياس المتنازع فيه كالاكتفاء من النصوص الخفية الدلالة او الحكم  
 بالبراه الاصلية او القياس النصوص العلة وتوسم فلا دلالة على الجواز لغير معاوية رضي الله عنه  
 قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجب في الكتاب والسنة وكذا البراه الاصلية على تقدير تسليم  
 اجتهادها الى الاجتهاد بقوله ثم قل لا تجد فيها اوجها الى موافاة الآية فحق القياس وهو مطلق ولو اتفق  
 على مضمون العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاصطلاح وهي التي تنبئ على قياس غير مضمون  
 العلة وجواز ذلك لما ذكره من انه كان باعتبار اجتهادها فثبتت في غير بدلالة النص  
 وقد قال صلى الله عليه وسلم حكم على الواحد حكمي على الجماعة **قوله** وقد روي باه في باب السنة  
 احاديث تدل على انه صلى الله عليه وسلم كان يعقل في بعض الاصطلاح بالقياس وهي وان كانت  
 اجزاء احاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه صلى الله عليه وسلم كان يعمل بالقياس  
 وربما جعل وجه الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم كان يذكر بعض الاصطلاح بعلمها ولو لم يخبر الخافي غير  
 المضمون عليه بالنصوص عليه لما كانت لذلك العلة فائدة وقد يجب عنه بان ذكر الاصطلاح بعلمها لا  
 يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدة معرفة الحكم والعلة معا فانها او تقع في النفس وادخل في  
 القول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس **قوله** وعد الصيانة اشارة الى دليل على صحة القياس بوجهين  
 احدهما انه ثبت بالتواتر عن جميع كثر من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل  
 ذلك احاد او العادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالقياس  
 وثانيهما ان علمه بالقياس ومباحثته في ترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير تكبر وهذا فاق  
 واجماع على صحة القياس وما نقل من ذم الراي عن عثمان وعلى وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم  
 انما كان في البعض كونه في مقابلته النفي او لعدم شرايط القياس وسبوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار  
 مقطوع به مع العلم بان العمل كان بالظاهر لا بالخصوصيات **قوله** لان وجوه الشيء او عدمه في زمان  
 لا يدل على ثباته فيه نظر لانا نعلم بكونه من الاصطلاح كوجوده ملكة وبغداد وعدمه جسد من الياقوت  
 وجرمن الزبيب مع انه لا دليل عليه الا ان الاصل في المعجود هو الوجود حتى يظهر دليل عدمه  
 والاصل في المعدوم هو عدمه حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراه الاصلية شائع في اهل  
 العلم بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة **قوله** فصل في شرايط القياس  
 عبارة في الاسلام الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم ينص اراي لا يكون القياس عليه  
 منفردا بحكم سبب لغيره اذ لا على الاختصاص وذلك كما اختص جماعة من الناس بقول  
 شهادته وحده يقال خص زيد بالذك اذا ذكر مودون وفي عبارة الفقهاء خص النبي صلى  
 الله عليه وآله والكشاف اياك بعد معناه فخصك بالعبادة لا بعد غيرك واما استعمال الباقي  
 المقصور عليه فليكن في قوله ما زيد الاقامة انه تخصيص زيد بقيام كنه ما يتبادر الى الوجود  
 كثير حتى لا يجد الاستعمال على القلب فلذا غير للصفة عبارة في الاسلام الى قوله ان لا يكون الحكم الاصل مخصوصا به

لمج

لمج

لمج

كافضل

عم كلاس

كما خصصنا من قبل شهادته الواحد في قوله صلى الله عليه وسلم من شهد فريضة فشهد وذلك في شهادته  
 للنبي صلى الله عليه وسلم في انه اقره الاواني ثمن ما قوت على اختلاف الروايات وذلك في تخصيص ثبت بطريق  
 الكرامة او باعتبار انهم من بين الخلفاء جواز الشهادة للرسل صلى الله عليه وسلم بناء على ان جرحه  
 بغيره العارية **قوله** وان لا يكون معدولا او معدولا به لانه من الدول ومولاهم ولا يجوز ان يجعل في الدول  
 وهو العرف فيكون مستويا **قوله** فانه ينافي ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا  
 على الاكل في عدمه وفي الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان قيام  
 صوم اناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل **قوله** ولتقوم المنافع  
 جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم او القيمة تنبئ عن التقاد  
 ولا تقادول بين ما سبق وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجازة بقوله ثم فاقول من اجور من وقولنا  
 على ان تاجر في ثمان في وقوله صلح اعطوا الاجرة قبل ان يجه عتقه وجعله في الاسلام ثم الله  
 من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكم وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مفتي الاول  
 لكونه من افتاءه على ما ذكرنا الامدى في الاصطلاح من ان المعدول عن القياس ضربان احدهما  
 ما لا يعقل معناه وهو ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادته في ذمة ووجه اول  
 يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كما عدوا الركعات ونصب الركعات ومقادير الحدود والكفارة  
 وثانيهما ما لم يشع ابتداء ولا نظيره فلا يجري فيه القياس لعدم النظر سواء عقل معناه كخصم  
 او لا كحرب الذرية على العاقلة **قوله** وان يكون المعدول في الشعار بانه يستلزم ان لا يكون حكم الاكل  
 مستثنا او لا تعدية لما ليس ثابت **قوله** باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز  
 ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياس فذكر الواسطة ضلوع وان لم يتحد بطل  
 القياسين لا تتباينة على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم اذ اقيس الذمة على الخطة في عدم  
 الربو بعللة الكيل والجسدي اريد قياسا شيا آخر على الذمة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل  
 والجسدي كان ذم الذمة ضاربا فيا ولزم قياسه على الخطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذمة لانتفاء  
 علة الحكم **قوله** من غير تغيير اي لا يغير في الفروع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غيره ذلك مما يتعلق  
 بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته فليان في الفروع **قوله** الى من متعلق بخروج  
 اي وان يكون المعدول كما هو موصوفا بما ذكره معدول الى فرع مؤظف ولا يستقيم تعلقه بالمعدول المذكور  
 اما نظرا لمقتضى الاجنبى واما معنى فلانه لا يغير الشرايط لكون الفروع نظير الاصل ولا الشرايط لكون الاصل  
 حكما موصوفا بما ذكره في جميع الصور لان معناه ان يشترط ان يكون الحكم المعدول الى فرع مؤظف  
 حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة **قوله** فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذ اوضع لفظا لمسي  
 مخصوصا باعتبار معنى يوجب في غير الاصل ان يطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة ولو كان الوضع لغير  
 او شرعا او عرفيا وذلك كما طلاق في غير التقار من السكرات اصح الخافي بالدوران والاحاق في  
 بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران فصول العلية وهو ممنوع منها فان علة اطلاق  
 اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العلة في حجة القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع منها

قوله في الخافه الدوران فانما اذا وجد في  
 القياس بطريق عليه اسم الخافه الدوران فانما اذا وجد في  
 لا يطلق اسما قولا والاحاق بالقياس انما يكون  
 باعتبار معنى جامع بينهما كذا في اللغة اذ اورد جامع  
 بين الخافه الدوران والاحاق باعتبار ذلك المعنى



فكذلك وبه على المتكلمين اي بدو اثبات اللغة بالقياس بوجه القياس الشرعي بتغيير بعضها بحجة القياس المعنوي فان افادتها على اي اعتبار  
وجود معنى موجب للحكم فكذلك ههنا لان رعاية معنى سبب الاطلاق وتوجيه الجواب لظاهر حجة

ويؤيد على المتكلمين بقوله تعالى فانما عتقوا اي اول الابصار على ما حقه المصنف من دلالة النص وجوابه  
انما لا يتم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترتيب الالهام على الغير على ما سبق  
ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه انما هو من استعمال الفاظ الاطلاق  
في الاتفاق وبالعكس لا اشتراكا على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على الدلائل قياسا على الدلائل  
فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا انما هو قياسا على الغير من المكدرات  
وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول ببيان القياس في اللغة وليس كذلك وما هنا جلت وموالي  
الاستدلال كون حكم الاصل شرعا اذ ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السامع اليه في الحدود  
بجامع التاليف وقياس كثير من الاعدية على العسل في طارئة جامع للذوق وامثال ذلك مما لا يتبعه  
شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعا وموطاه واما ان يكون في القياس الشرعي وهو يتوهم  
عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا الاستدلال القياس الشرعي على معنى انه  
يشترط فيه كون الاصل شرعا اذ لو كان حيا او غويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي لسأولة  
في علة ولا يتصور الا بذكره فلو قال النيزك انما يشترط فيه وجوب الحكم بالاسرار او كما يستحق  
كان باطلا من القيل خارجا عن النظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقلية  
من الصفات وما يرد به يظهر فيما اذا قلنا ان النفي فاذا لم يكن مقتضى اثباته الاصل كان نفيها اصليا والنفي  
الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وموصوفه شرعي ولا النفي الاصل في شدة بدو القياس وبالايجاع وقد ذكر  
في كثير من المسائل ولذلك يقول المناط لا بد من بيان مقتضى في الاصل وما ذكره الاستدلال حكما شرعا  
وقد سبق بذكره فصل المطلق والتقييد **قوله** لكن لا يجزى لفظ على سائر الاشياء مجازا عند اراقة  
معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم على وجه الحقيقة والحجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على انما  
العقل فشمع القمار وغيره بطريق غير المجاز **قوله** وفي الاصل مقتضى عدم تساوي بعض الحكم في الاصل  
وهو تنزيه بالتساوي بالكيل فان قيل قد ثبت الحكم في جميع القيل بغيره وبيع الدقيق بالخطم مع انها  
لا تستهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل بما جاء من بيع العبد ومواليه والطين لانا ثبتان الشرع  
والشرع انما اثبتا متساوية بالتساوي اذ كذا لا يبيع قبل القيل والطين **قوله** والتساوي بالعدد غير معتبر  
شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وموافق في النهاية **قوله** لان عذر اي عذر  
لخطا دون عذر النسيان لا يمكن الاحتراز عن الخطا بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه  
سماوي محقق قبل عليه الانسان **قوله** لان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعتراض بان عدم  
الاختصاص الى القياس لا ينافي صحة الاستدلال به فقد لا ينافي لاداة كالايجاع عن قاطع  
والى ذلك كبر من التبع وكثير من كتب الفروع الاستدلال به مسئلة واحدة بالنص والاحتجاج  
والقياس **قوله** وانما كان في القيل قياسا على النقص على الخطا واليمين القوي على المنقصة في اجاب  
الكفاية فانه مخالف لما روي انما عليه ولم قال قس من الكبار لا كفاية وتعد منها القوي  
وقيل النفس غير حق **قوله** وان لا يغير حكم النفس في الاطعام بموجبه الفياض سواء كان على وجه  
الاباحة او التملك فالشرط التملك قياسا على الكسوة بتغيير حكم النص وكذا بتغيير رتبة الكفاية

من ذلك  
الاعتبار بالعلم لم يستل ذلك لانها  
عقودت العقل او ما عرفت ان ذلك  
لا ينافي والمعارضة اذ ما من شرب الخمر  
غير حرام  
والطين بالكم الدقيق على احتجاج  
والقيل ما يتخذ من الاشياء محتاج

في قوله

بالقائمة بتغيير الاطلاق المعنوي من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد بتغيير حكم مقتضى في الجمله لو كان  
هو النص في حكم الاصل او عين فان فعله في طعام عشرة ما كمن وقوله في تحرير رتبة ليس  
بيان حكم الاصل بل حكم النوع فعلى هذه الحاجة الى هذا التقييد لان اشتراط عدم النص في النوع مغني  
عنه لانه معناه عدم نص في حكم المعنوي وعدمه وهذا النص والى على عدم الحكم المعنوي في النص  
لان الاطلاق يدل على احوال مجردة الاطعام على سبيل الاباحة وعلى احوال رتبة الطاعة وانما لا يشترط التملك  
والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في النوع ولا على عدمه في  
نوعه وفي الكلام عن هذا الشرط بان يتفق الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله قال وانما  
الشرط في ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مقتضى لثبوت الاصلية وغيره وقد ادى الى انما تغيير النص  
بارأي فهم ان رصون انها امثلة لعدم تناقض حكم النص المعلق على ما كان قبل التعليل فاعترضوا  
بان التغير في مثل الاصل انما هو حكم النص في النوع لانه الاصل **قوله** وكذا اسم الطائر في الحديث  
من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيد معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز ان يقره اسم  
الى ان قياسا على التوجيه في جامع دفع الحرج باحضار جميع مكان العقد ورتبه القياس بوجه واحد  
ان النص يدل على عدمه ونية اسم الى حال حكم من نوع القاية اتفاقا او اذاما ولا يغير القياس في غير حكم  
النص يدل الا ان مخالفه المعلوم سيما في جرد الواحد غير قادحة في صحة القياس عند ان يقع بوجه واحد  
ان محله ليس ان يكون مملوكا مقدورا التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع  
فيه باقاة ما لم يوجب القدر على التسليم وهو الاجد مقام حقيقة القدر وجعلها خلفا عنه في حكم الاصل  
اخذ اسم المولى يستعمل في جعل الاجل للمعلوم خلفا عن وجود الحكم فيه وعن القدر عليه وفي القيل  
اسم الى حال عليه تغيير الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الموجود وقد سبق ان من شرط القياس  
الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى قامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاجت رتبة  
الاصول يكون حقيقة ذلك لا تغييرا او يكون اولى بالجوهر لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدمه  
موضلا مقتضى العقد اعني الاجل ورجا حجاب بان اقداره على عقد اسم دليل على ان ما عمن مستحق  
لحاجة اخرى فيكون عذرية العدم كالماء المستحق للشرب في جواز ان يسم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج  
في احضار الجميع وغيره من الاعراض فلا يتعين الحاجة للقول **قوله** وانما كان تغيير وجه السؤال  
انكم جردتم دفع قيمة الواجب في الكسوة قياسا على العبد بعتة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير حكم  
النص الدال على وجوب عيبه وجعل الجواب ان تغير هذا النص بالتعليل بدلالة النصوص  
الواردة في ضمان ارزاق العباد واجاب النكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذكر ان  
النكوة عبادة والعبادة خالص حق الله فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرفهم ايتا لحقهم وانما  
لحق ارزاقهم ولا خفاء في ان حواجزهم مختلفة لا تندفع بنفس اثنائها مثلا وانما تندفع بطلق المالية  
فلما امر الله به مع ان ختمه في مطلق ذلك وذكر على جواز الاستدلال والفتاوى اسم اشارة بان  
الله تعالى لا يابا لتعليل وعلم ان ذكر ائمة انما هو كونهما ايسر على من وجب عليه ان يكون لان الاشياء  
جنس النكاح اسهل ويده اليه اوسل وكونها معيارا لمقار الواجب اذ بها توفى القيمة فان قيل

قوله لان انما يتوهم من حيث  
على تقدير ان يطلوثة من ائمة وانما  
واما على تقدير عطاء ائمة من ان يطلو  
اسهل من ان يطلو



اذا ثبت وجوب النية بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالة فامعنى التعليل بالحاجة اجيب  
بان التعليل هنا وقع حكمه ان يكون الشئ صالحا للمصرف الى الغنى او لمذا ليس حكم ثابت باصل التعليل  
معنى تعليله بل حكم شرعي بالنص الدال على وجوب النية لان المراد صلاحية حدث بعد ما كانت باطلا في اللام  
السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولذلك كان تقبل الزايد بالاراق وايضا حال الفقرات  
انما توفى شرعا كصلاحية لكل محلا للبيع دون ما كان هذا حكما شرعيا علنا بالحاجة الى الحاجة الفقيرة  
الى النية او يكون نوافقة لحاجة تعدى الحكم الى قيمة النية ونحوها فالحاجة للمصرف الى الفقير لان الحاجة  
الى القيمة اشد ومضى الحاجة او دفع فصار الحاصل منها حكما وموجب النية وانه يجوز الاستبدال  
وثالثا موصلا الى النية الفقيرة والتعليل هنا وقع في هذا الحكم اي صلاحية النية للمصرف وليس  
فيه اي من هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب النية انما يكون بالنص اي بدلالة النص الا انما  
حق الفقراء وهذا التفسير متعارف للتعليل في حكم اخر موصلا الى النية الفقيرة للمصرف ليس حكمه فيه  
اي ذلك الحكم الا ان تغيير النص اصلا لا يدل على عدم صلاحية النية للمصرف الى الفقير فصار التفسير  
السلسل بالتعليل والمخرج هو التغيير بالتعليل لا معه فقولنا بالنص خبر صار وما هو حال او خبر صار  
بالنص خبر خبر فكل ما ذكره المصنف صار الاصل هو النية والفروع القيمة والحكم الصلاحية والنية العامة  
ولما كان هذا في الظاهر عابرا في الاسلام انه قد ثبت جعل النية موصلا الى النية والنية العامة  
او قد ثبت في النية على ان العلة قد تغيرت من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تغيرت من جانب النية  
وان المستبدل يتغير ان يتغير نفس القيمة وح لا معنى للتعليل بالتقدم وان يعتبر فانه القيمة يتغير  
بالتقدم والمقصود واحد وهو صلاح صرف النية وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب  
النية في كل موصلا الى النية فقوله كذا النص الدال على جواز الاستبدال في كل موصلا الى النية فقوله  
فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الاستدلال باعتبار راسم النية وجواز ابقاء نص الفقير  
من كل ما يصلح للمصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل مقدم للمصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية  
بالنية في اللام ان اللغة خلاف ايجاب النية بعينها فان معناه الاثر بقوله الى الفقير وهذا تخصيص على  
الصلاحية فلا بد من ثبوت كون القيمة او كل مقدم صالحا للمصرف وذلك بالتعليل مع ما قبل من  
الاشارة بان الاستبدال انما يجوز مما بعد به وفي الحاجة حتى لو اسكن الفقير دارا موقفا بنية الزكوة  
لجوزها فالحاصل ان الصدقة تقع لثمة ابتداء والفقير يبقا فلا بد من ثبوتها حقا سواء او لا ومن صلحها  
للمصرف الى الفقير ثانيا في النية مثلا كمال الامر بن النص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل  
والقياس على النية وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص باننا نعلم ان النية في  
جنس الواجب ما يصلح لايضا حق الفقراء وقضاء حاجتهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة من الذهب  
على الاطلاق ووسيلة الى الاراق **قوله** وذكره الاصناف وجه السؤال انما يجوز في صرف الزكوة الى  
صنف واحد في سائر صرفها الى كل بعد الحاجة والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام  
للتملك وليس كذلك لا من ان في النص حق استدلال في ابتداء وانما يصير للفقير ثمة بعد وام اليد  
فيكون اللام للعاقبة دون التملك وانما الحال ذلك على غير لان كون اللام للعاقبة فحاجته بعيد لا يها

وقد ثبت بالتعليل تغيير النص الدال على كون  
الزكوة حقا لجميع الاصناف

قد وانما حالها  
ان اللام للعاقبة

ايه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي  
منه الا حضاف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للمصرف اليهم سواء اوفوا  
يصرفون في الصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التفسير لو كان اللام للملك فيفيد  
الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الذي عنت ثم تغير المصنف لا يخلو  
عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت دليل على الجنسية انما يكون عند تقدير الاستفراق  
فلا معنى لتعليل عدم امکان ان يراد بالفقراء جميع بطلان الجمعية او لا وبعد الاستفراق ثانيا  
ففي العبارة تسامح وانما المطلوب منها جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتناقض  
بكون الفقراء الجمعية او الجنسية فلا مدخل لما ذكر من ان الفقراء الجمعية في اثبات كون اللام للعامة  
دون التملك لجواز ان يكتسب الشخص بطلان الجمعية ويذكر كون الزكوة ملكا للجمعية المذكورة  
ولا مدفع له الا ما ذكرنا **قوله** على ان ان اريد هذا ان يتوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء  
بطلان مذموم ان في قوله لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جميع  
فان قلت اذا كان للاستفراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلان ما علم عدل الى قوله  
الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستفراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة  
الجميع بالجميع يقتضي انتظام الاحاطة بالاحاطة فابطل ذلك ايضا وكنت عا ممد ظاهرا بطلان **قوله**  
واستعمال الماء لازمة النية يعني ان المقصود من الاستعمال الاستعمال بدليل جواز الاستفراق  
على قطع موضع النية او فقه وكوفا الماء الى حاله لا الى حاله كما سعى معلوم بكونه من الماء فيفيد  
التي يباع شارة في ذلك وكونه من الماء يتفق امرها طاهر الحكم وعدم تنجس الماء بالملاقاة  
والآية وجوبه بل ان ياتى فان قيل بل الحكم بطاير الحكم الخاصة في الماء او لو كان لازمة لوجوب  
ان يشاركت جميع الايات المتزيدة في رفع الحدث فالحكم بالبطاير عن الحدث بمعنى زوال النجاس  
الشرعي ليس بمعقول اذ المعقول ما لا يتجسس به شئ ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو  
سم ان معقول فالما يوجد بها لا بساكنة ولا يتكبر حرج خلاف سائر الابطاح وفيه نظر  
اما لو قلنا لاعتب بالمرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلازم مقوض برفع النية  
فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الدلالة ان غير المعقول هو الاقتدار  
على الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول قلت ياتي جوابه في بحث المناقضة وذكر في الاسلام  
ان الماء مطهر بطريق حديث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه  
مكتوب ان الشئ جعله مطهرا عند اراوته فيفتقر الى النية فان قيل يجب ان يقع الخبز وازالة الماء  
معقول لانه لا يتنفس امر غير معقول ومدعى تنجس الماء باول الملاقاة قلت لا بأس بذلك بعد كونه  
المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحاج **قوله** ومما لا ينبغي كل ما يصلح اليه النية الشمول لشمول  
النقي **قوله** لان الماء مطهر بطريق نظافة وقوة الازالة وسرعة نفوذ وسهولة حوجه فيقول  
الحدث والنجس جميعا بخلاف سائر ما يبقا فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به النجس لا يتباعد  
على الرفع والقلع ومن الحدث لعدم معقولية ثبوتها وزوالا **قوله** ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به

لتعليل لمعقولة ازالة الماء  
لنجس ودلك

كون النية في معنى الزكوة  
على ان المصارف انما هي

حوارها يقال تطهير الماء حسني وطبيعي  
تكون يدي وتكون انما يتنفس بالزكوة  
صلوح الحبل للتلقيس في حال النجاسة خارجة  
في الاسلام ان المعقولة لا تنجس  
الى اوان الازالة فانه لا تنجس

لا تنجس وحرمة الاستعمال بعد  
الاستعمال وان كان لا يتنفس  
في اوله فاما في

على ان الماء لا يعدم معقولية المعنى  
لا يستعمل العقل بذكره من غير ورود الشرع  
لان العقل يتنفس البدن وغيره فيخرج الشرع  
الناس من احوالهم فيخرج الشرع  
الناس من احوالهم فيخرج الشرع  
الناس من احوالهم فيخرج الشرع

تعليل



هذا هو الحكم في العلم بالحق

وجود الحكم من غير ان يتوقف به وجوده ولا وجوده كالاذا ان للصلو والاحسان بالمرج يعني ان تعريف العلم بالحق  
الحكم ليس بمانع لدخول العلامة في الاحكام ولا جامع في ذلك المستقلة عنه لا يكون في الحكم لان معرفة الحكم  
ميتا من غير ان يطلب علمه المتعارفين عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بالعلم بالحق بالحق على معرفة الحكم فيلزم الدور  
وجواب ان الموقوف للعلم المتقدم علمه لا يكون الاصل والفرق بالعلم المتعارفين هو ان معرفة الحكم فلا دور فان قيل  
متلا في سائر الامور لا يمتد ولما كان العلم لا يمتد كونه احد ما يقتضي من الآخر بغير ان يكون بل في الوجوب لا  
قائل ان يقول الوجوب لا دور على ما يقتضي ان العلم لا يمتد كونه احد ما يقتضي من الآخر بغير ان يكون بل في الوجوب لا دور  
فيلزم ان لا يقتضي متلا وجوبه ما يقتضي من ان معنى تأثير الظاهر في العلم لا يقتضي من ان معنى تأثير الظاهر في العلم لا يقتضي  
عقبة وعلى هذا لا يبعد ان يراى بالحق لظواهر التقدم ويكون معنى تأثير العلم في العلم لا يقتضي من ان معنى تأثير الظاهر في العلم لا يقتضي  
العباد **قوله** وكل من جعل العلم العقيلة مؤثرة بذواتها جعل العقل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت  
موجب الوجوب الصلوة والقول بوجوب التقاضى وخلافه مما لا يذهب اليه عاقل لان معنى احوال  
وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل حكم بوجوب التقاضى في العقل  
المعدود وان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا ان كل ما تحقق عندك انه علم **قوله** كلما وجد ذلك  
الشيء يوجد عقبة الوجوب فان قلت كثر من العلم الشرعية مما كانت متعقبة قبل ورود الشرع من غير ان  
يوجد عقبة الوجوب كالوقت متلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعل ان راعى علمه حكمه فمضى ذلك حكم  
بانه كلما يوجد ذلك الشيء يترتب له وجوب الحكم عقبة بايجاب استم فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلمية  
فلا وجوب عقبة وجوب ذلك الشيء **قوله** الا ان يقال بالنسبة اليها يعني ان الوجوب لا يحكم بمواضعها  
الا ان الاجاب لما كان غيبا عنها وخفى عا جرون عن ذلك شرع العلم مؤثبات للاحكام في حق العمل  
وسببها فيما بين العباد **قوله** ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لانه تعليل بعينه النبي صلى الله عليه وآله  
الحق لازم لها وكذا التعليل انما هو المعجزة على يد النبي صلى الله عليه وآله بتقديره للحق وانكاره لازم انكار المعجزة  
لاشياء المذمومة بانشاء **قوله** والوصف المناسب ما يجب نفع او يضر او يفرح من غير ان يكون  
الافام في المحصول ان الوصف الذي يقتضي الى ما يجب للناس نفع او يضر او يفرح من غير ان يكون  
او ما يكون طريقا اليها والفرح بالمال او ما يكون طريقا اليه ويقتضي المناسب بالوصف الملازم لافعال العقلاء  
في العادات والاول قول من جعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من ياتي  
ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقل لتعلقه بالقبول يعني  
اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل من المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة وتكون  
تلك المصلحة امر مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان العقل عند العدوان وصف مناسب  
لوجوب التقاضى والاسكار حكمة لا وجوبه على ما مر في التفسير للذكر لا يستقيم على هذه التفسير  
اذ ليس يتصور انما ما يجب نفع او يضر او يفرح من غير ان يكون لافعال العقلاء ولا مقصود من وجوب  
التقاضى فلهذا قال المصنف **قوله** وقد ذكرنا في المناسب اما حقيقة واما اقناعي فاقناعا على الغير  
بما انه لا يستقيم على تفسير المصنف بل على التفسير الذي ذكره الامام في الاحكام ان المناسب عبارة  
عن وصف عام فيفسد يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يمتنع ان يكون مقصودا من شرع

قوله ما متلا في سائر الامور لا يمتد ولما كان العلم لا يمتد كونه احد ما يقتضي من الآخر بغير ان يكون بل في الوجوب لا دور  
قائل ان يقول الوجوب لا دور على ما يقتضي ان العلم لا يمتد كونه احد ما يقتضي من الآخر بغير ان يكون بل في الوجوب لا دور  
فيلزم ان لا يقتضي متلا وجوبه ما يقتضي من ان معنى تأثير الظاهر في العلم لا يقتضي من ان معنى تأثير الظاهر في العلم لا يقتضي  
عقبة وعلى هذا لا يبعد ان يراى بالحق لظواهر التقدم ويكون معنى تأثير العلم في العلم لا يقتضي من ان معنى تأثير الظاهر في العلم لا يقتضي  
العباد **قوله** وكل من جعل العلم العقيلة مؤثرة بذواتها جعل العقل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجب الوجوب الصلوة والقول بوجوب التقاضى وخلافه مما لا يذهب اليه عاقل لان معنى احوال  
وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل حكم بوجوب التقاضى في العقل المعدود وان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا ان كل ما تحقق عندك انه علم **قوله** كلما وجد ذلك  
الشيء يوجد عقبة الوجوب فان قلت كثر من العلم الشرعية مما كانت متعقبة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقبة الوجوب كالوقت متلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعل ان راعى علمه حكمه فمضى ذلك حكم  
بانه كلما يوجد ذلك الشيء يترتب له وجوب الحكم عقبة بايجاب استم فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلمية فلا وجوب عقبة وجوب ذلك الشيء **قوله** الا ان يقال بالنسبة اليها يعني ان الوجوب لا يحكم بمواضعها الا ان الاجاب لما كان غيبا عنها وخفى عا جرون عن ذلك شرع العلم مؤثبات للاحكام في حق العمل  
وسببها فيما بين العباد **قوله** ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لانه تعليل بعينه النبي صلى الله عليه وآله الحق لازم لها وكذا التعليل انما هو المعجزة على يد النبي صلى الله عليه وآله بتقديره للحق وانكاره لازم انكار المعجزة  
لاشياء المذمومة بانشاء **قوله** والوصف المناسب ما يجب نفع او يضر او يفرح من غير ان يكون

ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب التقاضى  
على العقل حصول ما هو مقصود من ترتيبه التقاضى وهو نفع النفس على ما يفسر اليه قوله ثم  
ويكفي في التقاضى وجوبه **ويكفي** ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد رحمه الله في تفسيره هذا المعنى الى الطالب مولانا  
اذا عرض على العقل ان يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه فليكن له نفع او يضر او يفرح  
لانه انما يصلح للناظر للمناظر ان يترتب له نفع او يضر او يفرح هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسب  
عقليا بالنسبة الى وليس الاصح ان يقول الغير على ولي من العكس **ويكفي** ان يقال المروعة العقل  
ولذا ذكر المصنف **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اذ لا يقتضي ذلك على اربعة اوجه فاحسب فقيلا الاصل  
عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بل وصفها لا يضاف الحكم اليه حتى يوجد ما  
عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يبين من بين الاوصاف وصف التعليل  
ان فقهيو وقد استشهدوا بما بين اصحابنا من الاصل في الاحكام من التعليل وكون التعليل والحق ان  
الاصول في النصوص التعليل واذ لا بد من دليل يبين الوصف الذي هو علمه ومع ذلك لا بد من دليل  
والتميز من دليل يدل على ان هذا النص الذي نريد استنتاج علمه معلوم في الجملة لان الظاهر وموان  
ان الاصل في النصوص التعليل ما يصلح للدفع وكون الاصل في النصوص التعليل ما يصلح للدفع وكون الاصل في النصوص التعليل ما يصلح للدفع  
بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجب الاول ان النص موجب للحكم بصيغة لا بعلمه اذ العلم  
ليست من مدلولات النص والتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلم التي هي من الصيغ  
الحجاز من الحقيقة فلا يبعد اليه الا بدليل وايضا اصل التعليل اما يجمع الاوصاف وموجع لان المقصود  
هو التقوية ويقتضيه وجود جميع اوصاف الاصل في النصوص التعليل وكون التعليل والحق ان  
ومواضاها لان وصفه حيثما وجد تحت العلم وعدمه لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل  
ينسخ البعض فان قيل فلهذا قسم اخر من التعليل بل وصف قلنا اما ان يراى كل وصف على الاطلاق  
يستلزم تقديره الحكم الى جميع الاحوال اذ ما من شئ الا وبها ما ذكره في وصف ما او يضر او يفرح  
صالح للعلم واما في الحكم فيقضي الى التناقض في التقوية وعدمه لان بعض الاوصاف متقدرة  
قاصرة على ما يسي فلذا لم يتصور منها العلم **قوله** ووجه ان في الاصل قايمة على جهة القياس من  
غير تفرقة بين نفس ونفس فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالعقود وكون البعض  
كامر فتعين التعليل بل وصف الا ان يقوم ما نحن فيه لغة نفس او اجماع او مقارعة او صافي ووجه  
اثنان ان لا يمكن التعليل بل وصف الا ان يقوم ما نحن فيه لغة نفس او اجماع او مقارعة او صافي ووجه  
وقرر الحكم على الاصل ومنها ما هو متقدريه الى الفروع ولهذا انقض فتعين البعض  
وايضا اختلاف الصيغ في الفروع لا اختلاف في العلم يدل على اجماعهم على ان علم الحكم هو البعض دون  
الجميع او كل واحد والبعض مختص فلا بد من صيغة التعليل والتميز الى الدليل لانه  
كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقرر المصنف  
على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهره وقايل ان يقول لا يسمي ان التعليل بالتقاضي  
يوجب عدم التقوية بل غاية انه لا يوجب التقوية ولا يدل الا على ان الحكم المقصود فعلى تقدير

قوله ما متلا في سائر الامور لا يمتد ولما كان العلم لا يمتد كونه احد ما يقتضي من الآخر بغير ان يكون بل في الوجوب لا دور  
قائل ان يقول الوجوب لا دور على ما يقتضي ان العلم لا يمتد كونه احد ما يقتضي من الآخر بغير ان يكون بل في الوجوب لا دور  
فيلزم ان لا يقتضي متلا وجوبه ما يقتضي من ان معنى تأثير الظاهر في العلم لا يقتضي من ان معنى تأثير الظاهر في العلم لا يقتضي  
عقبة وعلى هذا لا يبعد ان يراى بالحق لظواهر التقدم ويكون معنى تأثير العلم في العلم لا يقتضي من ان معنى تأثير الظاهر في العلم لا يقتضي  
العباد **قوله** وكل من جعل العلم العقيلة مؤثرة بذواتها جعل العقل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجب الوجوب الصلوة والقول بوجوب التقاضى وخلافه مما لا يذهب اليه عاقل لان معنى احوال  
وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل حكم بوجوب التقاضى في العقل المعدود وان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا ان كل ما تحقق عندك انه علم **قوله** كلما وجد ذلك  
الشيء يوجد عقبة الوجوب فان قلت كثر من العلم الشرعية مما كانت متعقبة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقبة الوجوب كالوقت متلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعل ان راعى علمه حكمه فمضى ذلك حكم  
بانه كلما يوجد ذلك الشيء يترتب له وجوب الحكم عقبة بايجاب استم فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلمية فلا وجوب عقبة وجوب ذلك الشيء **قوله** الا ان يقال بالنسبة اليها يعني ان الوجوب لا يحكم بمواضعها الا ان الاجاب لما كان غيبا عنها وخفى عا جرون عن ذلك شرع العلم مؤثبات للاحكام في حق العمل  
وسببها فيما بين العباد **قوله** ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لانه تعليل بعينه النبي صلى الله عليه وآله الحق لازم لها وكذا التعليل انما هو المعجزة على يد النبي صلى الله عليه وآله بتقديره للحق وانكاره لازم انكار المعجزة  
لاشياء المذمومة بانشاء **قوله** والوصف المناسب ما يجب نفع او يضر او يفرح من غير ان يكون

التعليل







من ان يوجب علما او علما او تعليل بالقاهرة لا يوجب العلم وموافقا ولا العلة واجب بالنسبة  
والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يوجب في حق التعليل التعليل للظن وجوابه ان التعليل بالقاهرة  
ليس من الادلة الشرعية ولو لم ينفذ الظن بالحكمة والصلوة وهو يوجب سرعة الايمان والشرع لا  
وايضاً متوقف على التعليل بالعللة القاهرة المتوقفة بنفسه ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعللة  
القاهرة الغير المتوقفة لانه ان اريد عدم الحكم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على  
راي المجتهد عليه الوصف القاهرة وتزج عن ذلك بما يراه معتبر في الاستنباط العلم لم يصح تقي الظن  
وما بالان ان يجوز في علم ما زعم المصنف واما عند عدم ربحان ذلك وعند تعارض القاهرة والمقتوي  
فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتقدي **فقد** فان قيل تقدير السؤال لو كانت صحيحة التعليل متوقفة  
على تادية العلة لم يكن تعدد موقوف على صحة الامتناع الدور والبيان لم متوقفاً تفاق على توقف  
التقدي على ثبوت العلة المتوقفة على صحة وتوزيع الجواب ان للتوقف على التعليل هو التقدي بغير  
اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التقدي بمعنى العلم بوجود الوصف في غير  
مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معينة لا دور تقديم اذ العلة لا تكون الا مقدي لانه  
كونها مقدياً يثبت اولاً ان يكون علة **فقد** هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان  
اقتضار الوصف على مورد النص وعدم حصوله صورة اخرى مع عدم النص على علة الوصف  
لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياماً في جنس الحكم  
بان يثبت ذلك بنص او اجماع **فقد** ويكون ما نفا من علة وصف اخر قبل علة لا تراجم العلة  
فيجوز ان يثبت بالنص او غير الحكم على القاهرة واخرى مقدياً ويتقدي الحكم باعتبار التقوية  
ووالا القاهرة **فقد** وان اراد اعتنا فيه ان اراد انه يصير ملكاً يقع عن الكفارة باعتناق  
مقدي واقع بعد الملك فلا في وجود هذا الوصف في الفرع اعلم الا ان بل من مخرج الملك **فقد**  
او ثبت عطف اختلاف الى الجوز التعليل حلة اختلف في علة مع الاجماع على ثبوت الحكم في  
الاصول كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالملك هو كونه عبد او لجهل بان مستحق استيفاء  
العقاص هو السيدام غير من الورثة بناء على عدم العلم بانه ملك يعني بديل الكتابة ام لا  
**فقد** او بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل ووالا  
الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ او بعض البدل الا  
في الفرع وهو الملك الذي لم يورث شيئاً فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل  
بعلة مع وصف يقع به الفرق فالجواب في قوله بوصف يست صلة للتعليل بل ما يبالصاحبه و  
لا اشكال **فقد** انك لا شك انك لو اوصف لجامع علة حكم تجري غير ضروري فلا بد من اثباته  
من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التوضيح لها وما يتعلق بكل منهما و  
المسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة في النص اما مخرج وهو ما واه بوصف واما اياه  
وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالمرجح له مراتب منها ما مر في العلة مثل علة كذا وكى يكون  
كذا ومنها ما ورد فيه ظرف ظاهر التعليل مثل كذا وكى وان كان كذا فان كان ظرفاً

يعتقد

2

والعلم كذا

قد جى لغير العلة كلام العاقبة وبالمصاحبة وان السوء في مجر والاشهاد والاشهاد وما دخل  
فيه العاقبة كلام الشارع امانة الوصف مثل زعمهم بعلومهم وديانهم فانهم ليسوا واولا اجمع ووجه  
تسحب دوماً واقامة الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واللكمة فيه ان الغاء  
للمرتب والباعث مقدم في العقل من ارجح الخارج فيجوز دخول الغاء على كل منها فلا حظ  
للاعتبارين واما ما قبله لان الغاء للتغيب ودلالة على العلية استدلالية ومنها ما دخل  
الغاء في لفظ الراوي مثلها فيجوز في ما عرفت من هذا دون ما قبله لاحتمال الفلأ لانه  
لا ينبغي الظهور واما الاياما فهو ان يترى بالكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعد الجواب  
على التعليل دفعا للاستبعاد كانه قصة الاعمال فان غرضه من ذكر الحوادث بيان حكمها وذكر  
الحكم جواباً له يحصل غرضه ليدل على اخطاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة  
فيكون السؤال مقدراً للجواب كانه قال واقعت وكذا يفيد ان الوقائع علة للاعتاق  
الا ان الغاء يستحقه ليكون حرجاً بل مقدراً فيكون اياماً مع احتمال عدم مقصد الجواب  
كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد استغني ما وكحديث التسمية فانها سات النية  
صحة عن دين الله فذكر نظير وهو دين الا دمي فبني على كونه علة للنفع والالزم العتب والايام  
ايضاً مراتب كذا ذكر ابن الحاجب وفيه نظير بان مثل قوله صلى الله عليه وسلم فانه يحسن ملياً  
من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف دون الاياما على ما وقع في المحصول واما كلمة ان تدون الغاء  
مثل انها من الطوافين فالمدكور في الكتب انها من قبيل الصريح لا ذكر الشيخ عبد القاهر انها  
في مثل هذه المواضع تقع موقع الغاء وتغني عنها وجعلها بعضهم من قبيل الاياما نظر الى انها  
لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية حجة التي يطلبها الخاطب ويتردد فيها و  
يسال عنها ودلالة الجواب على العلية اياماً لا صريحاً وبالجملة كلمة ان مع الغاء او بدونها قد تور  
في امثلة الصريح وقد تور في امثلة الاياما ويقتضى عن بناء صريح باعتبار ان الغاء واما ما عار  
ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف في تعليل من احتمال كونه على حذف اللام فيجوز  
لانه انما يكون في ان بالفتح **فقد** واعلم انه ان في هذه المواضع فيه سواء ترتب لانه كان ينبغي ان  
يقدم المنع في يتكلم على تقدير التسليم في المتكسكون بمسك الاياما لا يدعون انه يدل على العلة  
قطعا حتى يكون احتمال ان تكون العلة شيئاً اخر قادحاً في كلامهم بل يدعون فيه الظن و  
ظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل  
بالعلة القاهرة التي لا يمكن بها القياس فيايز اتفاقاً في النسبة الى التي يدل علم النص في  
او اياماً مثل اتم الصلوة لكون الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرب  
ولغا رسماً فيقصود بيان وجوده ودلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس  
او لم يكن **فقد** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتيب الحكم عليه متققاً  
حجب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع  
حجب الشرع وان كان حرجاً حجب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها

والعلم كذا

النصوص

حاشية



وما يتعلق بها والمصنف في تحقيق هذا المقام فليخلق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظر فحق في نوره ونزله  
عليه بنذامن كلام القدم بطريق على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تغفر في الشبهة بالمرام في  
في كلام في الامام ومن تبعه ان جمهور العلماء اعلم ان الوصف لا يصير على مجرد الاطوار بل لابد ان يكون  
من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم فيكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة  
بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام في اعتبار عدالة بالاجتناب عن محظورات الدين فكذلك  
يبدل جعل الوصف على من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالة بوجوده التام فالتعديل لا  
يقبل ما لم يعم الدليل على كون الوصف ملايا وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا  
وفيلا عند اصحاب الشريعة فاما الملائمة لشرط جواز العمل بالعلم والتأثير والاختلاف في جواز العمل  
دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير فذلك في معنى الملائمة الموافقة والمناسبة  
الحكم بان لا يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون تابعا عنه كاشافة بقوت الفرق في السلام احد الزوجين  
الى ابا الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لاني وصف الاسلام لانه تاب عنه لان الاسلام عرف عاصما لكونه  
لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جله من السلف فانهم  
كانوا يعملون بالاصناف الملائمة للاصنام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة المناسبة  
وانها تقابل الطراد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تأثير او وجود  
عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الراي بيني والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة  
مكون الوصف بحيث يجلل الانسان نفع او يدفع عنه ضرر او يكون الوصف على منافع الصالح  
حيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالا سائر طرقة للخراف كونه ما يتقصد بالزبد وحفظ الدين  
وان من المناسب ملايا وغير ملايا فكل الوصف كلام التوقيين وذهب الى ان المناسب ما يكون  
مقتضى مصلحة اعتبر الشارع حفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره  
والملائمة لا يزيد على ذلك فلا بد ان يغرس بايقارها ويكون اخص منها وقد مر في القدم بكون  
الوصف على وفق العمل الشرعي وكني المصنف ان المراد منه اعتبار ان الوصف في جنس هذا الوصف  
في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس الذي هو اخص من كونه مقتضى مصلحة اعتبر الشارع كالمصلحة  
حفظ النفس مثلا قالوا انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ  
الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من التضمن لمصلحة ما لان التضمن لمصلحة حفظ النفس  
اخص من التضمن لمصلحة وليس ملايا حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس فيصح لانه  
تقليل بالنسبة دون الملايا وجود حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجاهل بل لابد من ضرورة  
اعتبار الشارع في الجنس الذي اجتنبت ان يقع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين  
نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا امتصا عدا الى ان يبلغ الجنس الذي  
مواقع من الملايا اخص من التضمن لمصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف  
اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوي وبالعقول اخرى لكونه بان تأثيرا نسب  
والى اعتبار ان راع اقرب قال الامدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا

وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص مدرك واحص منه الوجوب مثلا في العبادة في الصلوة  
في المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا ينطبق الاحكام به واحص منه المناسب في المصلحة الضرورية  
في حفظ النفس ومكذ او لا شك ان النظم الحاصل باعتبار اخص من الوصف في خصوص الحكم ككثرة مائة  
الاشراك اخص من النظم الحاصل باعتبار العموم في العموم فالما كان الاشراك فيه بالجنس اسفل فلهذا غلبت  
النظم وما كان بالما كان في الوجود وما كان بالمشروط فهو مشروط على ترتيب في الصلوة والنزول في قال  
ان من القياس مؤثر يكون علته مقصودة او مجع عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنس  
في عين الحكم ومنه ملايا اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف من المراد بالملايا  
كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس منها في قال ومن انما من جعل ما اثر عينه في عين الحكم  
مؤثرا ومكذاه من الاقوام الثلاثة ملايا وقال ايضا الملايا ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر  
جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين في شارح اصول ابن الحاجب ان الملايا هو  
المناسب الذي لم يثبت اعتبارا بنفس او اجتماع بل يثبت الحكم على وفقه فقط ومع ذلك يثبت بعض  
او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنس في جنس الحكم وايضا الملايا هو المفضل الذي لم يثبت اعتبارا  
لا يعلم الفارق بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنس في جنس الحكم او جنس في جنس الحكم والمراد بالمرسل  
ما لم يعتبر شرعا لا بنفس ولا باجماع ولا يثبت الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العيني  
في الجنس او العيني في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا ولمل هذا الاتفاقت قلت معنى الاعتبار  
عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالملايا لا يوجد كلام  
التوقيين ما يوافق التفسير الذي للمصنف **قوله** والملايا كالصغر في ثبوت ولاية الحكم  
فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الصغر في جنس ولاية الحكم وهو الحكم الذي يندفع  
به الضرر واعتبر المصنف بان يجب في الملايا ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرر  
بل من لزوم حفظ النفس وحقق ايضا قالوا ان يقال الحاجة ماسة الى هذا تطهير الاعضاء  
التي لا بالماء والى تطهير العوض عن النسل الفاحشة بالسلحاح وفيما سته لوز الطوافين ما  
يتعد الاحتراز عنه عن تطهير العوض كالصغر عن تطهير العوض فالوصف اخص من مطلق الضرر  
المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس التطهار والولاية هو الحكم الذي يندفع به الضرر  
المذكور **قوله** وعند بعض الشافعية يعني ان التاويلين بوجوب العمل بالملايا فقتان فرقة توجب  
العمل بالملايا بشرط شهادة الاصول يعني ان يتبادل بتوازين الشرع فيطبقها سالا على المناقضة  
اعني ابطال نفسه باثر او نفس او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورته وعن المعارضة التي ايراد  
وصف يوجب خلافا ما اوجبه ذلك الوصف من غير تقوض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكر  
الحبل فلا تجب في انما بشهادة الاصول على التسوية بين الذكر والانثى وادنى ما يكفي في ذلك اصلا  
وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعوض على الاصول تركية بمنزلة العوض على المزاكين واما العوض  
على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذرا ومتعذر الوصف فشرطه الاصل بان يكون  
الحكم اصل معين من نوعه يوجد في جنس الوصف او نوعه وقرينة توجب العمل بالملايا بمجرد كونه حيلة







في جميع الاوصاف والاصحاح والاصحاح في الاوصاف والاصحاح في الاوصاف  
عن الاعتبار بان ما حاصل ان الوصف المؤثر هو الذي يثبت بعض او اجماع عليه ذلك النوع من الصف  
لذلك النوع من الحكم كالحج سبب عدم العقل سقوط ما يحتاج الى البنية او عليه جنس ذلك الوصف  
ذلك النوع من الحكم كعدم وقوعه في الصف لعدم فساد الصف او عليه ذلك النوع من الوصف جنس  
ذلك الحكم كما سقط لان ذلك لا يثبت في الصف بغير الوصف عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى البنية  
وموجب سقوط الزكوة او عليه جنس الوصف جنس الحكم كما سقط لان ذلك لا يثبت في الصف بغير الوصف  
الحج سبب عدم العقل سقوط ما يحتاج الى البنية واما امثلة التي فن بعضها نظر لما سيأتي  
من ان السكر والصف من قبيل المركب وما سبق من ان المراد منهما الجنس القريب والضرورة  
للطوف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بعلام فضلا عن المؤثر **فقد** وقد يتركب بعض الاربع  
لاخفاء في ان اقسام الصف اربعة فاصلة من حيز الاثنين في الاثنين لان العبرة في جاب الوصف  
مواضع او الجنس وكذا في جانب الحكم ولا يلزم احضار المركب في احد عشر لان التركيب  
اثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثي  
بعضان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس  
او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثاني فسته لان كل واحد من الاقسام الاربع  
بلافراد يتركب مع كل واحد من الثلاثة الباقية يصير ثلثا عشر فاصلة من حيز الاربع في الثلاثة  
بسطا ستة بوجه تكرار او يقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس  
في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس في اعتبار الجنس في النوع اما  
ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس في اعتبار النوع في الجنس يتركب  
مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة ان لا وجود للنوع  
بدون الجنس فلا يتصور الا افراد الاربعة اعتبار الجنس في الجنس اما اعتبار النوع في النوع يستلزم التركيب  
الرباعي البنية واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثلاثي قلت المراد الاعتبار  
قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربع مقصودا على حدة فامركب  
من الاربعه كالمركب فانه مؤثر في وجوب الحرة وكذا اجنبه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء  
مؤثر في طهارة السكر مؤثر في وجوب الزجر من ان يكون الزجر او لا يكون الزجر في حاله في حاله  
السكر مظنة للنفذ في حاله المشترك بينهما وموا ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في وجوب  
الزجر واما المركب من الثلاثة فامركب مملوك اعتبار النوع في النوع كما يتم عند حذف فدت  
صلوة العبد فان الجنس وهو الحج سبب عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى البنية  
الاصحاح في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا غصاة الاخر فان الزجر  
مظهر في بعض الاحوال بحسب شدة النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وموا النوع مؤثر  
في الجنس ومو عدم وجوب السجدة لكن النوع ومو حذف الفوت لا يؤثر في النوع اي  
في التيمم حيث ان التيمم والمركب مملوك اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الماء

هذا هو الحكم في النوع

يحتاج الى التيمم فان الحج سبب الحكم في التيمم ما يحتاج الى التيمم ما يحتاج الى التيمم  
فقد اتى في الجنس في الجنس في النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم  
وجدان الماء ومو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم السجدة وفقا للملاك لكن الجنس مؤثر في النوع  
لان الحج المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مملوك اعتبار النوع في الجنس كما يحض  
في حرة القربان في هذا التيمم في النوع في النوع ومو الا في حرة القربان ومو وجوب الاعتراف والمركب مملوك  
في النوع وايضا عدم الجنس ومو حرة القربان اي من ان يكون في الصلوة او خارجها ومو لا يؤثر  
من السبيلين تاتر في حرة الصلوة لكن ليس تاتر في الجنس ومو حرة القربان مطلقا واما  
المركب من الاثنين فامركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس كما في طهارة سواد الفم فان  
الطوف في حرة الطهارة لقوله تعالى من اثم الطواف وجسه ومو في حرة الطهارة في حرة الطهارة  
عنه على الطهارة كما بار الطهارة والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس كما في طهارة  
المريض فانه مؤثر في الجنس ومو التيمم في العداوة وكذا في الاطراف بسبب الضرر والمركب  
من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في حرة الطهارة في حرة الطهارة فانه من حيث انه  
بحسب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه بحسب عدم العقل  
حرة الولاية السجدة للحاجة بخلاف الصف فانه من حيث انه صف لا يوجب ملء الولاية والمركب  
من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في حرة الطهارة في حرة الطهارة فان الولاية في حرة الطهارة  
في مطلق الولاية في حاله الى بقا النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في  
الجنس في حرة الطهارة فانه مؤثر في وجوب الوصف في حرة الطهارة من غير السبيلين كما في اليد وهي  
انما للتطهير مؤثر في وجوب الزجر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في حرة الطهارة  
في عدم الصف على الصبي والمجنون فان الحج لعدم العقل مؤثر في سقوط العداوة والاصحاح في  
البنية في الجنس ومو الحج سبب عدم العقل مؤثر في سقوط العداوة كذا ذكره المصنف **فقد** ولا شك  
ان المركب من اربعة اقوى للجميع يعني ان اقوى الوصف عامي حسب التاثير واتاثير اعتبار  
الشروع فكلما كثر الاعتبار اقوى الاثنا فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اربعة  
اكثر اقوى من المركب من اربعة اقل وانت جدير بان انما يستقيم اعتبار النوع في النوع فانه  
اقوى الكل كونه بمنزلة النفس حتى يحا ويقر به من القياس او لا فقت لا يتعدو الحكم فامركب  
من غير ان يكون اقوى منه **فقد** وقد سبب البعض ذكره في اصول الفقه ان الناس القريب  
ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولا يؤثر جنسه في جنسه كالمطعم في الربوا فان نوع الطعم ومو لا يقتضيه  
مؤثر في ربوية البر ومو يؤثر في الطعم في ربويات حسب المصنفات كالحفريات والملايح  
موا الاقسام الثلاثة الباقية **فقد** ثم لا يخفى اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مؤثرا في  
الاصول او لا يكون في الحكم حذف والمراد به في الاصل ان يكون الحكم المعلق اصل معين  
نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه واما قلنا المراد ان لا يخلو من ان يكون اصل او لا يكون

عنه

في حرة الطهارة







المتعبد من الوادي كمن من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس في الآية  
 زيد بن ثابت جعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب اباً اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرفي الاصلية بالطرف  
 الاخر وهو طرف القرابة وعلى هذا الاصل وهو اعتبار القرابة في اقيستنا في المسائل  
 المختلف فيها فقلنا بالعلل المؤثرة بان الحكم اذا اختلفت فانه ليس من الغسل ويتاوى به الغرض ولا  
 يتراوى به الاستيعاب للحكمة في المسولات بخلاف الكنية التي تنبئ عن القوة والحضارة وجوب الاحتياط  
 فيناكس التكرار ليحصل اليقين اذ يظن قريب منه وكذلك الصغر مؤثر في اثبات العولية فان ولاية  
 الشارع اشرع الاعاوجم النظر للمولى عليه باعتبار رجحان عن مبالغة الشارع بنفسه وذلك في الصفود دون  
 البهائم ولذا اعتبر الصوم الرض في رمضان مؤثراً في لحاظ وجوب التعيين لانه اصل البنية في العبادات  
 انما هو للتعين بين العبادات والعادات وفيها انما هو للتعين بين الجماعات المترجمة فيختل لا تراعى لاجابة  
 الى التعيين بخلاف الرضفة فانه لا يعقل تميزه في اجاب التعيين **فقد** وبعض العلماء قد اشتهر في بيوتنا  
 الاصولية ان من مسائل العلة السبر والتفيم وهو من الاوصاف الموجودة في الاصل الصالح للعلية  
 في عدم ابطال علة بعضها البنية عليه اشارة فيكون هناك مقادير احدى ما يباين بالخطر ويكفي في ذلك ان يقول  
 جئت فلم اجد سوى هذا الاوصاف ويصدق في لانه عدالة وتدينه مما يغلب ظن عدمه غير ان لو وجد  
 ما يفي عليه اولان الاصل عدم الغرض **فقد** لم يفتضح ان يبين وصفاً هو وعلى المستدل ان يبطل علة والا  
 ما يثبت فيها احصاء فيلزم انقطاعه وثانيها ابطال علة بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا ان يقول  
 بوجوده الاوكل وجود الحكم بدون صورة فلو استدل بالعلية لا تنفي الحكم بانتفاء الثاني كونه الوصف  
 مع العلم انما في الشرع مطلقاً لا يخلو بالاطول والقصير او بالنسبة الى الحكم المبحث فيه كالاختلاف  
 بالزكورة والانوثة في العلق ان كانت عدم ظهور المناكبة فيكون المستدل ان يقول جئت فلم اجد له  
 مناكبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناكبة لان التقدير ان عدل الزعم لا طريق الى معرفة الاجزء  
 وح للمعتبر من ان يدعى ذلك في الوصف الذي يدعى المستدل انه علة ويحتاج الى التزجيم والتسكوت  
 بالسبر والتفيم لا يشترط اثبات التعديل في كل نفس بل يكفي عدمه ان الاصل في الموضوع التعديل  
 وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبها كما هو مذموب المعترلة واما تفطنا كما هو مذموب  
 غيرهم ولو سلم عدم الحكمة فالتعديل هو الغالب في الاحكام والحق الغرض بالاعاوجم الاغلب هو انما هو  
 ولا يشترط ان يبين الحكم ان كانت عدم الغرض او اجماع حصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما  
 على ما ذكره المصنف فيكون هذا هو السكك القطعية بمنزلة النفس والاجزاء ويكون مرجع اليها وكذا  
 الكلام في تتبع المناط قال ابن الحاجب ان الاشارة الى المناكبة وهي الحكمي بخرجه المناط الى تنقيح  
 ما علق الشارح الحكم به وما كره الى التفيم بان لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او الشك  
 لكن الفارق ملحق فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علة وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط  
 الحكم اي علة اما ان يكون في حقيقة او تنقيح او تخريج كما هو تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة  
 وجود العلة في احدى الصور بعد معرفتها بنسب او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاجتهاد  
 به اذا كانت معلومة بنسب او اجماع واما تنقيح المناط فمما لا ينفك عن تعيين ما كان النفس على كونه  
 العلة

فانما لا يشترط في التكرار اطلاق الخلف  
 فكون الشك في كونه اللزوم ان يقال  
 ان الشك في كونه

الحكم

على ما مر من ان الحكم لا يثبت على المناط  
 الا كما هو ثابت في كونه  
 تفطناً في موضوعه

علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التي لا تدخل كانه الاعتبار كما بين في قصة الاعاوجم ان لا يشترط  
 في وجوب التكرار كونه نفس الشخص او من الاعاوجم الى غير ذلك حتى يتبين وطى الحكم في الصالح  
 في تارة رمضان عاودوا هذا النوع وان اقر به اكثر من كره القياس فيكون الاول واما في  
 المناط فمما لا ينفك عن اثبات علة الحكم الذي في النص او لاجتماع عليه دون علة كما لا ينظر في اثبات كونه  
 السكر علة له في هذا في المرتبة دون النوعين الاولين ولذا اشكره كثير من الناس **فقد** و  
 بالذوران اجمع بعض الاموريين على علة الوصف بدوران الحكم مع ان يترتب عليه وجوده او في الطرد  
 وبعضهم وجوده او عدمه وليس الطرد والعكس لا يجرى مع السكر فان لم يجرى اذ كان مكرراً او  
 مرة او ازال السكران بصير ورثة فلا يشترط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه  
 ولما لا يصح له اي نص في ذلك لرفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافة الى معنى  
 الوصف فان لم توجد ثبت للتعريف او يسمى **فقد** او تزول عنه عند زوال الشك والاسم  
 فاذا كان الاسم قايماً في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علة الاسم وتبين علة الوصف  
 ولا يما يخلو الحكم عن النص **فقد** لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازاً جواب عما يقال ان هذا الشرط  
 لا يصح عند من لا يقول بمفهوم الحكم لانه اذا لا يكون النص قايماً عند عدم الوصف المفروض عليه ولا يكون  
 له وجوب لا نفياً ولا اثباتاً ولا يتناول املاً لا يمتد الى الصلة بل قد لم يتناول النص عند  
 التباين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوصف مبني على عدم دليل الوصف  
 فيجوز من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم  
 الوجوب **فقد** فانه يخل القضاء وهو غرضنا يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون نقل القلب  
 مع عدم حكم الذي مدبره القضاء عند الغضب واما ان النص قائم في حال عدم الغضب ونقل القلب بخو  
 جوع او عطش مع عدم حكم الذي مدبره القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم الحكم او بالاجابة  
 الاصلية او المصوغة المطلقة من القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازاً **فقد** والوجود عند الوجوب كان  
 الا حسي ان يقول الوجود عند الوجوب عند عدم الوجود على العلة لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق على  
 او تلامس في كسبي او يكون المدار لازم للعلة كشرطها وبالحال على علة حكم العلة لانه افعال واحد من  
 افعال كونه وقد يقال ان الوجود الدوران من غير ما من العلة من معنى كانه المتفاني او تارة  
 كانه المعلول او غيرهما كما في الشرط لاولي فالعلة في قاضية حصول الظن بل القطع بالعلية او كونه  
 انسان باسم مفضى ففرضه في تركه فلم يغضب وتكرره في كونه في علمه بالضرورة ان سبب  
 الغضب حتى ان من لا يتاخر منه النظر كالاطفال يعلون ذلك ويتبعونه في الطريق ويتبعونه بذلك الاسم  
 ويجاب بان الزعم انما هو في حصول الظن في الدوران وهو فيما ذكره في المثال المذكور من ان  
 لولا انتفاء ظهوره في ذلك اقامانه في كونه في وجوده اقالان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته ان يبعد  
 تقوية الظن لما حصل من غيره وبتأنيده ان هذا التكرار للظهور في وجوده في جميع التوقييات فان الاطفال  
 يفتنون به من غير نظر واستدلال لما ذكره في اهل النظر كما في جميعها على ذلك حتى كاد يجرى مجرى المثال انما يجرى في  
 دوران الشيء مع الشيء آية كونه المدبر علة الدابر ويجب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف

حقه واهله

الضروري

الاحوال



بخلق الاحكام الشرعية المبني على المصالح فلا بد في بيان علمها من متالفة او اعتبار من الشارع اذ في  
القول بالابطال ففتح باب الجمل والتصرف في الشرع **قوله** ولا يشترط لها ابطاله على بعد المناهضة الدوران  
والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كالتيسر بلزوم العلية فكذا كسب بلانج لها  
لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على ما عدا او على عدم تمام حقيقة وان لا يتقدم عند  
عدم بناء على ثبوته بعلته الا في كالحادث ثبت بخلافه والنجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا  
الحكام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود  
عند العدم لا يدل على فساد اعتبار الحالة المواقفة حال الخالفة في الصحة والفساد **قوله** وقيام النص  
اشارة الى بطلان كلام النوبختي الثالث وذلك ان ما اشترطه من قيام النص في الخالصة من غير حكم امر لا يوجد  
الانوار ولا عبرة بان اورد احكام الشرع فكيف جعل حلالا فيما لم يمتنع من اورد الشرع بان يمتنع عليه ثبوت  
العلية على ان وجوده بطريق النذرة ايضا في محل النزاع فان لا يستلزم في الخالصة المذكورة من قيام النص  
في الخالصة مع عدم حكم اعادة الالة فلما لا يمتنع قيام النص بدون الحكم حال استقاء الحادث وانما يلزم ذلك  
لو لم يكن النص مقيد بالحادث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيان من وجهين احدهما  
ان شرط الحادث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تو اوجاء احدكم من الخياط الشرط لانه وجوب  
الاصل وبالجملة ما رتب وجوب التيمم على وجوب الحدث عند فقد الماء فهم ان وجود التوضي بالماء مترتب  
على وجود الحدث وتاثيرهما ان العمل بظاهره متغيرا فقتابه وجوب التوضي عند كل قيام به في كل مرة  
فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اتمامه اذ اتم من مضاعفكم او اذا اوردت القيام الى الصلوة محدثين  
والقيام من الموضع كناية عن التيمم من النوم والنعيم دليل لحدث فعل الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة  
النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبل الضرر والاطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه فهم من النص  
او مومن قبيل الالة او التغليب او باعتبار ان القيام من الموضع انما يدل على النوم والالة لا جارية  
ولهذا النسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت فيه الترتيب ان يهرج بالحادث في وجوب الوضوء  
ويبقى بالذلة في وجوب التيمم فلم يكتف اوجب بوجهين الاول ان الماء مظهر بنفخ فاجاب استماله  
ول على وجود النجاسة فكيف لا يمتنع من التيمم بخلاف الجواب استمال التراب فان لم يمتنع لا يقتضي  
سابقة حدث ففرض مع بالحدث الثاني ان في تركه التفرج بالحادث في نفس الوضوء اشارة الى ان الوضوء  
لست عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظر الى ظاهر المطلق النص وحققة انه قد علم بدلالة النص والابا  
عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحل على الجواب عند الحدث علما حقيقة الامر  
وعلى النذب عند عدم الحدث علما بظاهر المطلق وتلك الاية في الفصل لانه لا يسن لكل صلوة  
بل للجمعة والعيدين ففرض مع ذكر الحدث وهذا مبني على ما يقتضيه البلفاء في تركيهم من الرموز  
لا على ان يتناول الامر بالحدث ايجابا ولفظ ند بالذلة لا يراعى من اللفظ معناه المختلفان فان قلت  
مبني على الجاهل على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرره موضع ان سبب ارادة الصلوة لا  
الحدث قلت هو مبني على التقيد اي لو سلم ان العلة في ثبوت بالورود ان على ما ذكرتم واما في  
الحديث فلما لا يمتنع انتفاء حكم النص ومعرفة القضاء مع وجود الوضوء وهو الغضب وانما يصح

وذلك المستحق من النظم ان يكون ثابتا  
نظم النظم وكان معناه من اللفظ لغة  
فالذلة دلالة النص في

الحاكم انما هو الذي لا يمتنع من اورد الشرع بان يمتنع عليه ثبوت  
العلية على ان وجوده بطريق النذرة ايضا في محل النزاع فان لا يستلزم في الخالصة المذكورة من قيام النص  
في الخالصة مع عدم حكم اعادة الالة فلما لا يمتنع قيام النص بدون الحكم حال استقاء الحادث وانما يلزم ذلك  
لو لم يكن النص مقيد بالحادث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيان من وجهين احدهما  
ان شرط الحادث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تو اوجاء احدكم من الخياط الشرط لانه وجوب  
الاصل وبالجملة ما رتب وجوب التيمم على وجوب الحدث عند فقد الماء فهم ان وجود التوضي بالماء مترتب  
على وجود الحدث وتاثيرهما ان العمل بظاهره متغيرا فقتابه وجوب التوضي عند كل قيام به في كل مرة  
فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اتمامه اذ اتم من مضاعفكم او اذا اوردت القيام الى الصلوة محدثين  
والقيام من الموضع كناية عن التيمم من النوم والنعيم دليل لحدث فعل الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة  
النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبل الضرر والاطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه فهم من النص  
او مومن قبيل الالة او التغليب او باعتبار ان القيام من الموضع انما يدل على النوم والالة لا جارية  
ولهذا النسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت فيه الترتيب ان يهرج بالحادث في وجوب الوضوء  
ويبقى بالذلة في وجوب التيمم فلم يكتف اوجب بوجهين الاول ان الماء مظهر بنفخ فاجاب استماله  
ول على وجود النجاسة فكيف لا يمتنع من التيمم بخلاف الجواب استمال التراب فان لم يمتنع لا يقتضي  
سابقة حدث ففرض مع بالحدث الثاني ان في تركه التفرج بالحادث في نفس الوضوء اشارة الى ان الوضوء  
لست عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظر الى ظاهر المطلق النص وحققة انه قد علم بدلالة النص والابا  
عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحل على الجواب عند الحدث علما حقيقة الامر  
وعلى النذب عند عدم الحدث علما بظاهر المطلق وتلك الاية في الفصل لانه لا يسن لكل صلوة  
بل للجمعة والعيدين ففرض مع ذكر الحدث وهذا مبني على ما يقتضيه البلفاء في تركيهم من الرموز  
لا على ان يتناول الامر بالحدث ايجابا ولفظ ند بالذلة لا يراعى من اللفظ معناه المختلفان فان قلت  
مبني على الجاهل على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرره موضع ان سبب ارادة الصلوة لا  
الحدث قلت هو مبني على التقيد اي لو سلم ان العلة في ثبوت بالورود ان على ما ذكرتم واما في  
الحديث فلما لا يمتنع انتفاء حكم النص ومعرفة القضاء مع وجود الوضوء وهو الغضب وانما يصح

الحادث

ذلك لو وجه الغضب بدون فعل القلب وهو متنع كيف والغضب ان صيغة متبالفة بمعنى الحق بغضا  
على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور فراغ القلب ما دام غفيا وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص  
في الحال مع عدم حكم لان الحكم يستفي باستقاء البعض الا انه تعرض في الشرع بحال القدم ارفاقا بابق  
لتحقيق المقصود يعني لان من حكم هذا النص حتى القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو  
تحقق شرائط مفهوم الخالفة وهو متنع **قوله** فصل ذكر في الاسلام بوان التقدير حكم لازم  
للتعليل عندنا جائز عند الشارع هو فخذنا لا يجوز التعليل التقديرية الحكم من الحكم المنصوص الى محل  
آخر فيكون التعليل والقياس واحد او عندنا يجوز لزيادة القول وسرعة الوصول والاطلاع  
على حكم الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والحكام في التعليل الغير المنصوص في محله ما يقع التعليل  
لاحد اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه  
الرابع تقديرية حكم مشرووع معلوم بصفة الى محل اخر مماثلة في التعليل المنصوص بالتقديرية لا يجوز لاجل اشارة  
سبب او وصفه لانه اثبات الشرع بالباري ولا لاثبات شرط حكم شرعي او وصفه بحيث لا يثبت الحكم  
بدون ذلك لان هذا ابطال الحكم الشرعي ونسج له بالباري ولا لاثبات حكم او وصفه ابتداء لانه نصب احكام  
الشرع بالباري فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد في الشريعة اصل صالح في التعليل فيعقل  
ويتقوى حكم الى محل اخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفا او اثبات حكم الاصل والوجوب  
واللزمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق والاثبات  
حكم شرعي مثل الوجوب واللزمة بطريق التقديرية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاتفاق  
جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات النسبية او الشريطة بطريق التقديرية من اصل ثابت في  
الشرع يعني ان اذ اثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل  
شيء اخر علة او شرطا لذلك الحكم فيثبت على الشيء الاول عند تحقق شرط القياس مثل ان يجعل اللوا  
سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل البتة في الوضوء لشرط الصلوة قياسا على البتة في التيمم  
فقد مبكثير من علماء المذاهب الى امتناعه وبعضهم الى جواز ومنه اختيار في الاسلام واتباعه  
فلذا اضمحوا الى التعليل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في الجواز ان ثبت  
بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لا يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من  
يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد موقوف الحكم بالباري  
والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان يلج بين الاصل والفرع لا يتصور  
الالة الحكم دون السبب والشرط فمتنع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بثبت  
فلم والجميع سواء انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم  
واجتاج الوهمين المذكور في اصول الشريعة ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين  
القوم مسطورة كتبه **قوله** وقولنا الجس قد تقرر في رد الاشكال بانكم اثبتتم بالقياس على جود  
الجس لحمة الربوا وعليه الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعليه القتل بالقتل لوجوب  
القصاص عند ابي يوسف ومحمد ربهما انه فاجاب بانكم ثبت ذلك بالقياس بل بالنص جاز

فصل في العلة

والتعليل

وقولنا الجس انظر اذ قد ثبت انما بالقياس

في انظر اذ



هذا الكلام  
في القياس

في الاول ودلالة في الاخيرين على حلق في بحث دلالة النص ولم يورد في الاسلام في هذه المقام مسألة  
وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسألة وجوب العقاص بالنقل بالنقل لان جعلها من قبيل دلالة  
النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في هذه الكفارات لا يجري في الاسباب والشروط  
لان مذموب في الاسلام انه يوجب اثبات السبب والشروط بالري والقياس اذ اوجد له اصل في الشرع  
وهذا الوقوع اصل للاكل والشرب والنقل بالسيف اصل للنقل بالنقل فكيف يتوهم ان يورد  
مذموب على اثبات السبب بالنقل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك لمصلحة من اصولها من  
الحاجب وذلك ان اعتبار ان لا يوجب اثبات السبب بالقياس في اورد النقل بالشك لا فاجاب بان يثبت  
سببه النقل بالنقل قياتا على سببه النقل بالسيف بل يبين ان السبب هو النقل بعد العدول وان لم يورد  
كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسألة رمة الربوا بالجنس فاوردها في الاسلام  
مثلا لا اشكالا فقال انما تفسير القسم الاول اي بيان اثبات الوجوب نقل قولهم في الجنس انفراد  
بحرم النسبة ومذموب خلاف وقع في الموجب الحكم فلا يوجب اثباته ولا يوجب بالرائي اذ لا يجد اصلا فيفسد عليه  
بل يجب الكلام فيه بالنسب عيان او اشارته او دلالة او افتقار وذلك انه يثبت بالنسب والاجماع  
رمة الفضل الثاني عن العوض وقد يتبين ان العلة هي القدر والجنس ووجوب رمة الربوا حكميا يستوي  
في الحقيقة والحقيقة ياروي ان عدم نهي عن الربوا والريبة والاجماع على رمة البيع كما زعمت كسب صبرة  
صنعة بصيرة صنعة باعتبارها وبها في رأي التباين ووجوب رمة النسبة بحسب العلة وهي الحلول  
اذ القدر من النسبة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعبر  
كما في بيع الخطبة الخفية بغير الخطبة لا مكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث القوة فانه ثبت  
بصنع التمتع فعمله القدر الاحتراز عنه وما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس  
شبهة العلة من حيث انه شرط العلة فاشبهه به شبهة الربوا اعتبارا فثبت سببه الجنس كحرمة  
النسبة بدلالة النص الموجب لسببه القدر والجنس كحرمة حقيقة الفضل **قوله** والحق في مسألة  
اثبات العلة ان ثبت على شيء حكم بناء على معنى صحيح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون موثرا او ملابيا  
وكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى الموثر واللام هو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من  
اثبات العلة بالقياس لان العلة الحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت علمته باجماع  
من مساك العلة فيكون العلة واحدة تتعدد باعتبار محل مثلا اذ ثبت ان الوقوع علة لوجوب الكفا  
بناء على انه يوجد فيه مشترك رمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي مشترك الحزمة وهو موجود في  
الاكل فيكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علة ذلك الشيء الحكم مبني على اشتداه على ذلك المعنى  
بل وجد مجموعا مناسبة ذلك المعنى لعلة الحكم لم يوجب الحكم بتعليل شيء اخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياتا  
على ما ثبت علمته لانه لتعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأخير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمة وهذا هو المختلف  
فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بعمدة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير  
او الملازمة **قوله** فصل في الاستحسان وهو لغة عد الشيء حسنا وقد ذكر في المدافع والرد  
على المدافعين ومنه ما عدم تحقيق مقصود التزيين ومبنى الطعن من الجائزين على الجورة

هذا الكلام

في القياس

في القياس

وقلة البالاة فان التباين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سببته  
والقائلون بان من استحسن فقد شاع يريدون ان من اثبت حكما بان استحسن عند من غير دليل  
من الشارع فهذا الشارع لذلك الحكم حيث لم يأت من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يوجب  
محلا للزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله الذين يستعملون القول فيستعملون  
احسنه وقال النبي صلى الله عليه وآله المؤمنون حسنا فهو خيرا من حسن ومن غفل عن الاية المطلق الاحتمال  
في دخول الحمام ولشرب الماء من يد السقاء وهو ذلك وعن الشافعي في ان قال استحسن في المسئلة  
ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للحاجة من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل  
هو دليل يتقيد به نفس المجتهد ليس عليه التفسير عنه فان ارد بالانقراح الثبوت فلا نزاع في انه  
يجب عليه العمل به ولا الشك في التفسير عنه وان ارد به ان وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل  
وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا  
نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى من غير جمع الى تخصيص العلة وقال الكرخي  
هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائره الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص  
والشيخ وقال ابو الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه الاجماع وغيره ما لم يشك في الاطلاق  
هو اقوى منه وهو من حكم الطاري على الاول واحتراز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص  
وبقوله وهو من حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا ان لنا الاستحسان بالقياس واوردها  
منه التفات الى ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجب  
بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به لصيرته اقوى ولما اختلفت العبادات في  
تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق له على ما بهواه الانسان ويحيل اليه وان كان مستقيا عند  
الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انما كان العمل به عند العمل به حسنا  
حتى يبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل به لا يعرف معناه وتعد ما استقرت الآراء على انه  
اسم لدليل متفق عليه ناهي كان او جماعا او قياسا ضيقا اذ وقع في مقابلة قياس سبق اليه  
الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو محذور عند الجميع من غير تصور خلاف ثم ان غلب  
في اصطلاح الاصول على القياس للقياس خاصة كما غلب اسم القياس على القياس للقياس اذ يميز بين القياسين  
واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعها في مقابلة القياس  
الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح العمل  
به والجواب انه لا يمتنع به الا عند عدم ظهور النص والاجماع **قوله** وذكر في القياسين في كل  
تقارب الاثر والضعف يقارب الفاء وهذا الاعتبار يتحقق تعاقب القياسين في كل  
الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ان ظهورها بالنسبة الى فساد  
الحق ومولانا في خلافه الى ما يتبادر من القياس والمراد بحفاء الصحة في القياس الجلي ضاها  
بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورث قوة ورهانا على وجه الاستحسان في الصحيح  
ان معنى الرجحان منها تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالرجوح واما كلامه في الاسلام الا لا يورد

في القياس

في القياس







موجب التماثل قبل القبض بعدى الى وارثي الباع والمشتري اذا اختلفا في المثل بعد موت الباع و  
المشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يشهد الى الاجابة قبل المثل  
حتى لو اختلفا في وقت الشوب في مقدار الابرة قبل اخذ القمار في المثل لان كلامهما يصلح مدعا  
ومثلا واجابة تحت الفسخ في التماثل في الفسخ في كل من المثلين كما وجوب التماثل بعد القبض  
فلا يتعدى الى الوارث ولا الى خلفه لان مقتضى المعنى اذا باع لا يملك شيئا فيقتصر على موهو  
النقص وموت في التماثل في حال قيام السلفه وماروس من قوله صلح اذا اختلفا في مقدار المثل  
وترادوا ايضا في قيد بتمام السلفه لان ان اريدوا انما هو في ظاهره وان اريدوا العقد فكل ذلك  
اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا  
بالتماثل في غير فرق بين المثل والفسخ فكيف يصح تعدية التمسك بالتماثل لخلق قلت التعدية بالحققة  
موصلة اصل الاستحسان كوجوب التمسك على التمسك في سائر التفرقات لان صوت التماثل وجر بان التماثل  
من الجائز في المثلات حكم الاستحسان الذي هو القياس لخلق اصبحت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل  
الذي هو سائر التفرقات يدين التمسك بنفس الكيفية وهي ان يتوجه على التماثل في عينه في قضية والحق **قوله**  
والاستحسان ليس من خصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صوت الاستحسان وفي  
سائر الصور وقد ترك المثل في صوت الاستحسان في المثل وعلى به في غير ما لعدم المثل فيكون باطلا كليا  
من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا ان ليس من خصيص العلة لان انعدام الحكم في صوت الاستحسان انما  
هو لانعدام العلة مثلا موجب في سائر صور سماع الوشش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشربة ولم يوجد ذلك  
في سائر الطرقات في الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس في الجاهل الضعيف الا ان يدعى قويا في موقعا في  
قوى الاثر فلا يكون من خصيص العلة في **قوله** فخصه في دفع العلة الموثقة الى الامتثال في التمسك  
تورده على ما دفع تلك الاعتراضات الى الجواب عنها والمذكور مما سألته وهي النقض وفساد الوضع  
وقدم الانعكاس والوقوع والممانعة والمعارضه والجمهور على ان المناقضة اعتراف صحيح على كل تعليق فلا بد  
من دفعه ويذكر فيه اربط طرق الاوجه الدافع بالوصف وهو من وجود العلة في صورة النقض والثاني  
الدفع بمعنى الوصف وهو من وجود المانع الذي حاربت العلة لاجله والثالث الدافع بالحكم وهو من  
خلق الحكم عن العلة في صورة النقض والرائع الدافع بالوصف وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل  
خلق الحكم عن العلة في صورة النقض والرائع الدافع بالوصف وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل  
فان كان التعليق الذي لم يسبق من راسي لولا هذا وليس كذلك فيجب بان لا ناسم انه خارج فان لم يوجد  
هو الانتحال من مكان الى مكان في الماهية ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال  
للجنة السارية لها في السيلان فانه لا يتصور ظهور التعليق بالخرق **قوله** ومما هو المعنى الذي  
لا جد حاربت العلة بالنسبة الى العلة كما ثبت بدلالة النص بالنسبة الى النص من معنى الوصف  
بواسطة معناه الغوي يدل على معنى الاثر فيكون الحكم فان كان الحكم في الماهية احكاما غير معقول المعنى  
انما ثبت باسم الماهية لانه لا احابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التماثل الحقيقي فلا يستحق في التماثل

الوصف الوشش وهو حيوان شبه الدود  
وشي تيار حار وشي بالاضافة  
وحار وشي محار

فوق العلة في التمسك

قوله بمعنى ان الوصف هو الذي هو  
الوصف الوشش وهو حيوان شبه الدود  
وشي تيار حار وشي بالاضافة  
وحار وشي محار

لان انما شرع التوكيد لتقدير معقول كالفضل فلا يفيد في المسح وبغيره الاستحسان لان التماسك فيه معقول او  
مما ازاله عين التماثل ولهذا كان العقل فيه افضل وفي التمسك توكيد لكونه وبني هذا الكلام على ان  
يكون المراد بعدم سنية التمسك كراعيه لكونه حكما لا يماثل في **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو  
في المستحاضة العذر ووجه الخرج وفي المدبر النظر وعدم قابلية للملكية يعني ان لا يوجب له الاستحاضة حدوث  
الا انه تاجر حكم الى ما بعد ووجه الوقت ولهذا يلزم ما الطمان لصلوفا الى بعد ووجه الوقت فانه في ذلك  
الحدث اذ ووجه الوقت ليس حدث اجماعا وكذا ملك بدل الموصوب بسبب الملك الموصوب اعني المبرر  
حتى لو وقع في البيع بين قن ومدرجه في القن بخصه من التمسك بخلاف البيع بين قن ومدرجه في القن في المبرر  
لما لا يورد في الماهية من المثلين التماثل على هذا الوجه اقتداء بصاحب التمسك وقال في شرحه ان هذا  
الوجه لا يسلم عن القول بخصه في العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التفسير ان الحكم الدعي وجوب الضمان و  
العلة حل الاتلاف والا اصل صورة الخصصة والفرع صورة الحل الصائغ والنقص موصال الباع في  
والظاهر انه لا جهة تمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون حكم الصورة  
نظير للدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلزم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير  
انني ومما ان جعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف ببقاء العصة يعني  
انه لا يقطع عصة المثل الصائغ باحابة فكله لا يباع ووجه المصون عليه كانه المخصصة والعلة حل  
الاتلاف فنقض بالالباع في حيث وجبت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم  
المنافاة اذ قد قلت العصة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض  
ان لا يملك تحقيق منافاة حل الاتلاف ببقاء العصة في حال الباع بل عدم منافاة تحقيق الا ان  
العصة انتفت بالباقي وعدم منافاه بين التمسك لا يوجب التمسك بينهما حتى يستمع مع وجود  
احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعتراض الموصوف بان حل الاتلاف ليس علة لعدم  
حتى يكون تحقيقه في حال الباع مع منافاة نقضا وذلك لانه لا يلزم عدم منافاة وعدم سقوط  
العصة فكلما عن تاثير فيه والجواب ان التمسك انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة موثقة  
ويكن في التمسك الوضو والتقدير **قوله** فانه في الخارج النقص في السيلان لكن اذا استلزم  
كان الاستحسان في سلسل البول حار عفو وسقط حكم الحدث في تلك الآلة ووجه توجيه الخطاب باقائه  
فكلما منها اي في غير السيلان يكون حدثا وعند الاستمرار يصير عفو كما في الرعا في اليوم ولهذا  
راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المناقضة يترتب ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفع  
الابتنج احد **قوله** ثم اعلم في باب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلة الموثقة لان التاثير  
لا يثبت الا بنسب او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظاهريا  
الا عراضا بالنقض و2 ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليق والافان ان يوجد  
في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فانه لا يوجد فقد بطل التعليق لا متناع خلق الحكم عن الابد  
من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليق اما في تخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثر ولا  
ذلك بان يوصف العلة بالعدم باعتبار تعدد الماهية في بعض الماهيات التي هي العلة فيه ويبقى التاثير

كافي في البيع

قوله في البيع







على وجهه بنون الحكم في النوع كان قادرا الا ان لا يكون حجة التوفيق بل بيان عدم وجود العلة في النوع بناء  
على ان العلة هي الوصف الموضوع مع عدم المانع **قوله** لكن يجب ان يكون حجة التوفيق في تصور الطنانية باطلا لا يوجب  
المثل كما مل فوجب المال خلفا عن فاجاب المال في العدم بان يكون الوارد في ايدى العتصاف واخذ الدية لا يكون  
لا لا يظن ان المزاولة في الحقيقة لا يراعى الاصل ولا يتكلم عند تعذر ما حاصل ان قضية التيقاض اثبات  
مثل حكم الاصل في النوع وهو مفقود مما لا لان الحكم في الاصل وهو لا يظن ان حجة خلفه المال عن العتصاف  
وفي النوع وهو العدم الجواب **قوله** ومنها المانع وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه  
والسند ما يكون المنع مبنيا عليه وما كان التيقاض مبنيا على مقدمات ما يكون الوصف حجة وجوه بان الاصل  
وفي النوع وحقيق لربط التيقاض بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معد ولا يبرهن ستن التيقاض وحقيق  
اوصاف العلة من التاثير وغيره كان المعترض ان يمنع كلامي ذلك ما يقول لان ما ذكرت من الوصف  
علة او صانع للعلة او صانع للعلة ومما لا ينفك عن نفسه لوجوده في الاصل او في النوع  
اولا فحقق لربط التيقاض وحقيق اوصاف العلة واختلف في قبول المانع نفسه في حق التيقاض لاق فرغ  
بأصل الجامع وقد حصل فلا تعلق باثبات ما يدعى واجيب بانه لا بد من الجامع من ظني العلة والآلة الى الشكل  
بطلان فيؤدي الى اللعب فتصير التيقاض ضايعا والمضطرقة عتسا مثل ان يقال للما في منع لفت كما في هذا  
احتاج الصورة بان المانع في نفسه ليجزى الى بيان بقوله لا احتمال ان يكون متكاملا لا يصح دليله لا الطور واليقاض  
بالعدم ولا احتمال ان لا يكون العلة مع الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلة بل يكون العلة غير كما فعل  
بعد فلا يتقبل بها كما كانت فقبل لان العلة في الاصل على المالك كونه عبد ابل جهالة المستحق ان السيد والوا  
وقد ذكر ذلك في مسألة الاضطرار في العلة واعلم ان المانع في نفسه ليجزى الى سائر المناظر ليعوم وروى  
على التيقاض اذ قل ما يكون العلة قطعية وعند البرهان يرجع المعلق في التيقاض على ما في العلة وهي كين وعلى  
كل منها اجاب فيقول التيقاض والتمثال وكثير الجواب والسؤال الاعلى وجه الدعوى واقامة لجه في ينفق ان يكون  
ذكر المانع على وجه المناظر في طلب الدليل ولا يخفى ان تيقاض المانع بعد ظهور تاثيره لجواز ان يثبت بالنقض والالها  
تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه اوجه في نوع الحكم اوجه ويكون علة الحكم غير ان يكون مقتضى العلة الاصل خلا في ضا  
الوضع فانه لا يبرهن بعد ظهور التاثير والذا جعل في الاسلام دفع العلة للموت في المانع والمعارضة صحيحة وبالنقض  
وضا والوضع فاسد ان قد يورد النقض وخدا الوضع على العلة المعترض فيحتاج الى الجواب وبينا ان لا يبرهن  
**قوله** واعلم ان المعترض يقيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض الاستدلال الاثر  
بان بان مدعاه بدليله وعرض المعترض عدم الاثر من المنع عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقلد ما اتصل  
لشهادة وسلامته عن المعارض لتقديرها وانه فيترتب على الحكم والدفع يكون بعدم احد ما قدم شهادة  
الدليل يكون بالقدح في صحة منعه مقدمته من مقدماته وطلب الدليل عليها ولمد سلامة تيقاضها وشرها  
في المعارضة بايقاضها ويحتمل ان يكون من التيقاض لا يتعلق بمقتضى الاعتراض فان النقض وضاد  
الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والتعلق بالموجب من قبل المعارضة وما ذكره المعترض فيخصه  
المنافضة بالمنع مع السند بطلان الاعتراض في المناقضة والمعارضة طوع المنع المحج وعندها مل  
انظر المناقضة لان من منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصل يبرهن جبار

المانع في منع مقدمته الدليل

التي هي سائر المناظر في المناظر

صحة المناظر

ان المناقضة عند الدليل المنع والمنع عند الدليل المنع

فما وجه تخصيص المناقضة بالمنع والمنع

عن النقض ووجهه الى المانع لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تقييد وتعلق الحكم بمنزلة السند  
فان قيل ينبغي ان لا يكون للمعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا في المناظر  
نفي تمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلق حيث قبوله بما يمنع بنون مدلوله وما كان الشرع فيها بعد تمام  
ظاهر المكين غصبا لان ابل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قبول المعترض  
اما ان يكون حجب الظاهر والعقد في الدليل او في المدلول والآول اما ان يكون يمنع شي من مقدمات  
الدليل ومما المانع والمنع اما مقدمة معينة من ذلك السند او بدونه وبسبب مناقضة واما مقدمة معينة  
ومما النقض يعني ان لوجه الدليل لجميع مقدماته لا تخفى الحكم عن نفسه من الصورة والشيء ان يكون باقيا للدليل  
على نفي مقدمته من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة الدليل على اثباتها ومما المعارضة في النقض  
فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها ومما النقض غير المسدود الاستدلاله الجب في البيت بوط  
تجوز كل من المعلق والسائل عما كان فيه فضلا عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالها  
والاضطراب منها لكل ساعة والشيء في ومما النقض في المدلول من غير نفي للدليل اما ان يكون يمنع المدلول  
ومما كابر لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على ضافة وهي المعارضة وتجرى في الحكم بان يقيم دليلا  
على مقتضى الحكم المطروحة علة بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والآولى تستسي معارضة في  
وان ثبته المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة **قوله** اما الاولى اي المعارضة  
في الحكم اما ان يكون بدليل المعلق وتكون بادة لشي عليه ومما معارضة فيها معنى المناقضة اما  
المعارضة في حيث اثبات يقتضي الحكم واما المناقضة في حيث ابطال دليل المعلق اذ الدليل الصحيح لا يقوم على  
التقييد فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم ورف المناقضة انما هي فكيف لمذا قلنا ينبغي في المعارضة  
التسليم من حيث الظاهر بان لا يتقوض لاثنا وقد قلنا فان قلت ففي كل معارضة معنى للمناقضة لان نفي الحكم للخصم  
وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء الملازم قلنا عند تغيير الدليلين لا  
يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتى الدليل في دليل المعارض ان كانا على  
نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فقلب واما ان يكون بدليل الزعم في المعارضة الثانية  
واثباته يقتضي الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما قلنا منها حرجا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كان  
يجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة معارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون  
لنفي عليه ما اثبت المستدل عليه وقد يكون لاثبات علة اخرى اما قاطعة واما متقوية التي يقع عليه  
او مختلف فيه وبعض ملن الاقام مردودا منها من كونها في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة  
بغير وجه معارضة خصوصاً بطريق القلب الذي جعل العلة بعينه علة لتقبض الحكم بعينه قلت ربما نطق ظهور  
التاثير ولا تاثير وربما يورد على الموت ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك والمناقضة انما هي بين  
اثنا في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قابل بذلك وهكذا الحكم في الوضع فخصيصه بانه لا  
لا يمكن بعد بنون التاثير ما لا يوجب حجة **قوله** ان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة مقدماته وتغييرا  
لا بد ليلا وتغييرا يكون قلبا ومما حجة من قلب الشيء ظاهري التيقاض لقلب الجواب يسمى بذلك لان المعترض  
جعل العلة ثامدا له بعد ما كانا حجة عليه او عكس ومما حجة من عكس الشيء رده الى ورائه

فما وجه تخصيص المناقضة بالمنع

المانع في منع مقدمته الدليل

التي هي سائر المناظر في المناظر

آية

المعلق

المعارضة الخالصة

ان المناقضة عند الدليل المنع والمنع عند الدليل المنع

فما وجه تخصيص المناقضة بالمنع والمنع



على طرف الاول وقيل رد اول الشيء الى الخ والآخر الى اوله ينظر العكس ما قاله الشافعي من صلوة النفل  
عبادة لا يلزم فيها اذا قدمت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول ما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل  
اوجب ان يستوي في النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشئ العدم او بشئ الوجود والاول باطل  
لانما يجب بالنذر انما هو انما فعلت الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو يقتضي حكم المعلق فالمعترض  
ابتن بدليل المعلق وجوب الاستواء الذي لم يرد من وجوب صلوة النفل بالشروع وهو يقتضي ما انبث عليه  
من عدم وجوبه بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة يعنى ادى المعلق ان كل عبادة يجب بالشروع يجب المصنوع  
عند الشروع ويلزمها حكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المصنوع في فاسد ما لا يجب بالشروع وهذا مشعر  
بان عدم وجوب المصنوع انما له علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بان لو كان علة لعدم الوجوب  
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر في الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب  
بغزاة توامين لا ينفصلان عنهما من الاخر لان النذر جازع بطبيعته فلهذا لو افاء فلهذا لم يرد او فلو بالحق  
وكذا الشروع عزم على الايفاء فلهذا الاتمام صيانة لما ادى على البطلان النهائي بقوله ولا تطلوا على الكعب  
اذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بها واللازم  
باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقدير غير وافي بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل  
العكس الا ان فيه تقييلا ان من معارضة فيها معنى المناقضة لثبوتها ابطال عليه الوصف لكن لا دليل على  
ان عدم وجوب المصنوع في النذر لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر  
**قوله** والاول يعني القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جازع في الخ غير  
نقيض حكم المعلق وهو استغفارها لا يعينه بخلاف المعترض بالقلب فانه ياتي لا يقيض حكم المعلق  
الثاني ان العكس جازع في كل حال وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود والعدم والقالب جازع في غير  
موتني وهو المعلق الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الخ واما في هذا العكس  
الامن جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول الوجود اعني عدم الوجوب  
بالنذر والاول بالشروع وفي النوع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع  
جميعا فلا مانع من هذا التقدير كلام المصنف وفي بعض الخالف الكلام في الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك  
انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب وتبادل العكس  
والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلق علة والعلة معلولا من قلب الشيء جعلته معكوسا وثانيها  
ان يجعل الوصف شاملا لك بعد ما كان شاملا عليك من قلب الشيء فكل البطلان اما العكس فليس من باب  
المعارضة لكنه لا يستعمل في تقابله القلب الحق لهذا الباب وهو نوعان احدهما معني رد الشيء على نفسه  
الاول وهو يصح الترجيح المعلق لدلالة على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث يستفي بانها وذلك كقولنا  
ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكس الوضوء معني ان ما يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع  
وثانيها معني رد الشيء على خلاف سنة كما يقال هذه عبادة لا يعنى في فاسد ما فلا يلزم بالشروع  
كالوضوء فيقال ما كان كذلك وجب ان يستوي في كل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من القلب  
ضعيف لانه لما جاء حكم آخر ذهب الى مناقضة الاستدلال لم يبق التسوية ليكون اثباتها ومخالفة

ولذلك

صحة

ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم جازع ولا حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى  
النوع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فبعض انواع في النوع وثلاثة في الاصل وجعل الاول  
للمعارضة زيادة في زيادة في تغيير الاول كما يقال في المسح ركن فيسب ثلثه بعد المسح كالمسح كالمسح فيقال ركن  
فلا يسن ثلثه كالحج ومثل هذا هو التلخيص فاوروه تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظر الى  
ان الزيادة تقدير فيكون من قبيل جعل دليل الاستدلال دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله و  
تارة في المعارضة التي لخصه نظر الى الظاهر وموانع مع تلك الزيادة ليس يستدل بعينه وايضا جعل  
احد الانواع في القسم الثاني من قسم العكس **قوله** وهذا اقوى الوجوه لدلالة على ما  
هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلق بعينه **قوله** وكقولنا في صغرة يعني مثال المعارضة  
الى الصلة التي ثبتت فيها نقيض حكم المعلق بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغير التي لا اب لها  
ولا جدي فليكن من الاولياء صغرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعله الصغير فيقول المعترض  
صغرة فلا يولي عليها بولاية الاضيق كما في الولاية لانه على مال الصغير لنفسه الشفقة  
لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة واللا يمكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلق اثبت مطلق الولاية  
والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاضيق فوقع في نقيض الحكم بتغيير ما التمسيد بالاخر ولزم نفى حكم المعلق  
من جهة ان الاخر اقرب القرابات بعد الاولاد فنفى ولاية يستلزم نفى ولاية اعم وحق وهذا الاعتبار  
يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة **قوله** وهو ان يكون الاول صاحب فرائض صهي او بالاعتبار  
من كون الثاني حاضرا مع فساد الفرائض لان جهة الفرائض توجب حقيقة النسب والخالص حقيقة  
الشيء اولى بالاعتبار من شتمته وبرعايته لا في الحضور حقيقة النسب لان الولد من ماله **قوله**  
وهو قلب ايضا من قبل اناء جعلت اعلاء اسفله لان العلة اصل وهو علة والمعلول فرع وهو  
اسفل فتبدلها بمنزلة جعل كون منكو ساكن هذا انما يكون معارضة اذ اقام المعترض دليلا على  
نفى علية ما مدعاه المعلق علة والافق حادثة مع السند على ما مر به عبارة المصنف في قوله اثبت  
كون العلة معلولا لشم نفى علية لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم  
من جهة ان السائل عارض في تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلهذا بطلان حكم المرتب  
عليه فبقي نظر لان بطلان التعليل لا يبدل على انتفاء الحكم لجواز ان ثبت بعله اخرى **قوله** والمخلص لا  
يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ورفعه بل الاشارة عن ورويه وذلك بان لا يرد الحكم بطريق  
تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احد ما على ثبوت الاخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا  
على العلة بان يفيد التقدري بثبوتها كما يقال من الخسبة قد استهل النار لا محترقة وهذا الشق في  
الاصل لا لا محذور وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين يعني ان يكونا يثبت كل منهما مستلزما  
لثبوت الاخر ليس الاستدلال كما في النذر والشروع وكما في الولاية في النفس والعالم بخلاف الخ والحمد  
وبخلاف القواني في الاوليين والاخرين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير مقصود كيف  
واما ما يستدل بالنفس مكتوبة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يفر اجيب بان المراد المساواة  
في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كما في الحاجة الى التقرب في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التقرب







ولكن عدم الوجوب بالكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقة على كفاية الصوم  
فظهر من هذا ان هذا منسب الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار  
وكما يقال بين التفاضل بين منقطع بطعم مجازة فيجوز كسب الصبر بالصبر مجازة فيقال  
ان اردتم ان يرفع مطلقا او في الصفة او في الذات فلا بد ان يرفع في الذات فلا بد ان يرفع في الذات  
وكذا بين التفاضل بين كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم ان يرفع في الذات فلا بد ان يرفع في الذات  
اعني بين التفاضل بين كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم ان يرفع في الذات فلا بد ان يرفع في الذات  
وهو الثاني مني على التوازي **قوله** وان ادعيت ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا بد ان يرفع في الذات  
في صبر الصبر بالصبر مجازة فيقال ان يرفع في الذات فلا بد ان يرفع في الذات  
لحرمة من غير اعتبار التماثل وعدمه اوجب بان لا يرفع في الذات فلا بد ان يرفع في الذات  
لحرمة المطلقة اعني التماثل بالمساواة وموجبه يمكن في النوع **قوله** الثالث فساد الوضع وموانيرت على  
العلية نقيض ما يقتضيه وهو بطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة او الشيء لا يرتب عليه  
النقيضان فلا يمكن الاحتراز عند تغيير الكلام بخلاف المناقضة فان يمكن ان يرفع عن ورود ما بان غير الكلام  
نوع تغير او تغيير في تغيير كما يقال الوضوء طهارة كما يتم فيسترط في النية فيستحق بغيره للنجس فيجاب بان المراد  
انها تطهير اذا كان فلا بد ان يرفع في الذات فلا بد ان يرفع في الذات  
لا يرفع ان يورده على المناقضة والافد في المناقضة بعد ادعاء ما يمكن بوجوب ان يرفع في الذات فلا بد ان يرفع في الذات  
**قوله** ولا يرفع النكاح عطف قوله لا يرفع الفوق وعدل عن الثاني الى لفظ مع حيث لم يقل بارتداد احد ما  
لظهور ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل  
انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وجوز حرمة في الشرع بان الشافعي  
جعل الرد على علة بقاء النكاح **قوله** يعني ان لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خير بانه لا تحليل في فساد وضع  
في لوقيل النكاح مبني على العصة والرد في قاطعة بها فيكون منافية للنكاح ولا يرفع في الذات فلا بد ان يرفع في الذات  
استدلالا لبراسه على طمان بقاء النكاح مع الارتداد كذا لا يتعلق بمقتضى المقام اذ ليس ملنا بيان ان الظاهر  
قد رتب على العلة نقيض ما يقتضيه وكذا مسئلة في بنية النكاح ان يرفع في الذات فلا بد ان يرفع في الذات  
في بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تستحق الى الوضوء والنقل يتغير في النكاح في الصلوة وصوم غير  
امضان فاذا استحق المطلق للوضوء دل على استحقاق بنية النكاح للوضوء وليس في هذا فساد الوضع بمعنى ان رتب  
على العلة نقيض ما يقتضيه بل يعني ان يرفع في الذات فلا بد ان يرفع في الذات  
على المطلق على التبعيد في ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الاداء من الكتاب  
والسنة والامام وثانيهما كون الوضوء مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف يشع بالانقياض في يوم  
التحقيق وبالعكس لا يخفى ان المثال المذكور من النوع الاول **قوله** المصطوف شيء ذو خطر او يتعلق  
به قوام النفس وبقاء الشخص كالحكم يتعلق ببقاء النفس ولا شك ان خطا المصطوف معنى كثر الاحتياط  
اي بالاطلاق والتوسعة المستند منه بالتحريم والتنقيص ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء  
يسر لكون الحاجة اليهما اكثر في ترتيب شرائط التفاضل في تلك المصطوف على كونه ذا خطر فساد الوضع

التحقيق

لكونه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير **قوله** الوضوء والتميم طهارة من نقل عن ابن خزيمة الشرائط النية  
الوضوء انه الوضوء والتميم طهارة من نقل عن ابن خزيمة الشرائط النية  
استدلالهما في الشرائط النية من وجهين احدهما انهما لا يرفعان في الذات فلا بد ان يرفع في الذات  
فيه النية فلا بد من التنقيص من المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدى غير معقول لان معنى التطهير  
ازالة النجاسة وبسبب على انقضاء النية في ذاته تزيل والذات لا يرفع الماء بلاقائه وانما عليه امر مقدور على ان يرفع  
ان رجع ما في الصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفع في شترط النية غير متناهية المعنى  
التعبد بخلاف تطهير النجس فانه حقيقى بما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المفسر  
ان اردتم ان نقل التطهير اي رفع الحدث وازالة النجس بالماء حكمي غير معقول فموجب كفى والماء مظهر لطبيعة كما  
انه مرفوع وقد ضيق الله للظاهرة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقة كانت او حكمية نوى او لم ينو  
بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مظهر الا بالقدس والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير  
حكمي يعني ازالة النجاسة حكمية كما بان ان رفع في ذات جواز الصلوة يعني انها مرفوعة كما بان النية حقيقة  
فلم تكن لا يوجب شرائط النية في رفعها وازالة النجاسة بالماء الذي خلق طهرا فانه امر معقول وما كان  
له في شرائط النية طريقة اخرى وبما ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتنال الامور  
استحقاق الثواب بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة في  
مفتقرة الى النية تحققت المعنى الاضلاحي وقصد النية التوجه الى الله تعالى وتميز العبادة عن العادة  
اشارة الى الجواب بان ان اردنا ان كل وضوء قربة فهو مرفوع فان من الوضوء ما هو مستحق للصلوة فقط  
بمن لا يخلو البدن عن النجس وان اريد البعض فلا نزاع في ان النية فان الوضوء لا يصير قربة  
بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء مرفوع بل على تطهير الاعضاء المحضوطة عن الحدث  
ليصير العبد به املا للقيام بين يدي الرب فان قلت موما مور بالفضل وموفق اختيارى بسوق  
بالعقد فلا يحصل بالانفسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذ اردت الوضوء على الوضوء فانه  
تأجبت له فيكون معنى الآية اذ اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤوا ذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء  
المأمور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود  
وصول الطهارة وهي تحصل بالمأمورة وغير لان الماء مظهر بطبيع خلاف التراب فلا يصير مظهر الا  
بالشرط الذي ورد به الشرع كونه للصلوة كذا في مبسوط سيج الاسلام به وقال في الاسرار ان  
كثيرا من من يحنوا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتاوى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة و  
الوضوء بغير نية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودا تسقط حصول المقصود بدون  
العبادة كالمسعى الى الحج فان المقصود هو التمكن من الحج بالعبادة بالعبادة فاما قبل فينبغي  
ان يشترط النية في مسح الرأس لان التطهير في الاصابة غير معقول اوجب موصوفه الاول ان الطهارة  
طهارة غسل فالحق الجواب بالكل والتعبد بالكلية وحض الرأس بذلك لما في غسله من الحج والتميم  
ان المسح خلف عن الغسل فالحق في تعبد فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية انما في الاصابة  
جعلت بمنزلة الاسالة ازالة الحدث واذا في الطهارة المزيل من القوق كونه مظهر لطبيعة طهارة

الشرائط النية في التطهير



هذا هو المقبول

هذا هو المقبول

من الضعف كذا حكمه بخلاف الجنب فان جازفة صفة معينة وصف الراس بذلك بغيره ودفعاً لوجه فاقبل  
بما ان تظير النجاسة الحكمية بالعدم معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن  
غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بفعل الاعضاء الاربع على طريق التخليط وهذا  
غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اغنى الحدث بجميع البدن حكم الشرع فانها والتظير على ما يفصل بعض  
الاعضاء الذي ملوا قبل البدن خصوصاً الذي لم يغير ما لا يغير عند النجاسة الحقيقية المكونة في نية النجاسة  
الحكمية ليست بمعقولة فوجب ان لا يفصل بدون النية كما يتبع اجيب باننا لان ان الاقتضار على الاعضاء الاربع غير  
معقول فان دفعه بطريق باسقاط باء الاعضاء الحدث الذي يقاد تكونه وكيفية وقوعه والاستغناء بالا  
التي هي بمنزلة حد والاعضاء وانما يتأهلها لا وعرضا وبمنزلة اصولها واما انها تكونها على وجه اللواحي ومظهر  
الافعال مع انها مظنة لاصابة النجاسة وينتج بسهولة الفصل او معقول ان لا يقبل الا اذا كان فيستغنى  
عن النية والتركز بالبعداد عاين جيل الفصل كالمشي والقيض فانه قبل الوقوع فلا يوجب غسل جميع البدن على ما  
هو الاصل فلا يكتفى ببعضه واعلم حاصل هذا الكلام بيان المناقاة بين كلامي في الكلام وصاحب الهداية  
في هذا المقام وابرأ الاشكال على كل من الكلامين في دفع المناقاة وحل الاشكال اما المناقاة فلان ذكر الكلام  
ان تغير وصف محل الفصل واستقالة من الظاهرة الى الجنب غير معقولة وذكر صاحب الهداية ان تأثيره في  
النجاسة في زوال الظاهرة معقولة واما ورود الاشكال على كلامي في الكلام فلان يوجب ان لا يصح قياس  
غير السبيلين على السبيلين في الحكم يكون الخارج النجس منه سبباً للحدث لان من شرط القياس ان يكون  
حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلان يوجب صحة قياس سائر المايات على الماء في  
رفع الحدث كما يحق قياسها عليه في رفع الجنب اذا لا مانع سوى عدم معقولية النجس واما وجه الجواب بين الكلامين  
ودفع المناقاة فهو ان مراد في الكلام بعدم معقولية زوال الظاهرة عن محل الفصل ان الفصل لا يستقل باور  
ذلك في غير ورود الشرع اذا لا يتقبل ان يتنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين واما صاحب  
الهداية بمعقولية ان الشارع عاين حكم زوال الظاهرة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين او حكم الفصل  
ان هذا الحكم لما هو لاجل هذا الوصف وان لم يفسد بعضه لا يفسد الكل على سببه ولا مناقاة بين علم  
استقلال العقل بذكر الشيء وبيد او انما يكونه بعبارة الشرع بعد ورود واما حل الاشكالين فابوجه  
في الاول ان القياس القياسي هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتيب الحكم على الوصف اتم من ان يستقل بذلك  
او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الظاهرة بخروج النجس من السبيلين فيصير قياس  
غير السبيلين وفي الثاني ان القياسي المايات على الماء في رفع الجنب انما يصح باعتبار انها قاطعة منزلة  
له بمنزلة الماء وهذا لا يوجب في الحدث لان المراد من قدر لا يتصور قله لا باعتبار انها قاطعة منزلة له بمنزلة الماء  
وهذا لا يوجب في الحدث لان المراد من قدر لا يتصور قله لا باعتبار انها قاطعة منزلة له بمنزلة الماء  
على الماء في تظير الحكم من النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان الفصل الذي جعل الماء مظهر عن الحدث غير معقولة  
اذ ليس الاعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذا لا ازالة حقيقة وعقلاً فلا تقديرة الى سائر المزيلات  
بخلاف الجنب فان ازالة النجاسة بالعدم امر معقول فتتعدى الى سائر المايات جامع الفعل والازالة الحكمية  
ولا يخفى ان هذا معقول في الجنب والحدث الا ان العلة في الجنب هي التعلق الموجود في الماء وعين

هذا هو المقبول

هذا هو المقبول

فيصير القياس ووجه الحدث التظير لا التعلق فلو لا وجوده غير الماء لانا تعلق التظير بموكله لا العلة فتظهر للحدث  
ان كان معقول المعنى فان كان في كل معنى فيكون الماء سبباً ليلزم صحة قياس المايات الى الجنب وان  
كان وصفاً غير جازم ان يثبت حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المايات ام لا على انه لو لم يوجد في سائر  
التعليق بالولاية القاطعة في جميعها نظر اما لو كان ما ذكرناه في وجه التوفيق بعيد جداً لان في الكلام  
انما ورود الكلام المذكور في موضع الجواب عن قول من قال ان الوضوء تظير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان  
يشتط فيه النية كما يتبع وحاصله ان التظير بالماء معقول لانه مظهر لطيفه وانما يعني بالنقل الذي لا يعقل وصفه في  
الفصل من الظاهر ان النجاسة لا النجس الدال على حصول النجاسة بالتمسك بالشرع وانما يتغير  
بالنقل من حيث بان النجس المعقول هو تغير الحكم من الظاهرة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خلاف  
ان المعقولة القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المتصور وعلة وانه لا معنى في هذا الكلام  
استقلال العقل بذكر الحكم واما ثانياً فلان عبارة الهداية على ان خروج النجاسة من زوال الظاهر في  
هذا القدر في الاصل في السبيلين معقول والاقتضار على الاعضاء الاربع غير معقول لكنه يتقيد بكون  
تعدى الاول وهذا لا يناه ان يكون اقتضاف أعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكرنا في الكلام  
بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر شأنه ان العقل هو موجد وتأثير خروج النجاسة في زوال الظاهرة  
لما بينهما من الشاغل لاسرارية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اقتضاف جميع البدن بالنجاسة  
معقول بناء على ان الصفات او اثبتت في ذات كان المتصف بالجميع اذ ان كان السبيلين والبصير وانما لم  
يتنجس الماء علة في الجنب للحدث لان الظهور في الحقيقة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك  
من غير ان يتفكر معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار  
المصنف بقوله انصف البدن بالنجاسة حكم الشرع واما ثالثاً فلان هذا حكم من حد ما زوال الظاهر في خروج  
النجس من السبيلين والى زوال الحدث بفعل الاعضاء الاربعه فحين ذهب صاحب الهداية الى ان  
الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجر الحاق سائر المايات بالماء لم يرد عليه شيء  
من الاشكالين وان كان يرد على الاشكال بزوال الحدث اثبات خروج النجس من غير السبيلين بفعل الاعضاء  
الاربعة الاربع بطريق التقدير من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تقديره  
انما ثبت في صفة تقديره حكم معقول وهو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز لاستقلال الجنب مع الروي  
في باب الروايتي في صفة الحكم المعقول الذي هو مخرج السبيلين عند التفاضل واما قوله عند التفاضل في حقيقة  
ذلك انه من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بفعل الاعضاء  
الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقاً للمماثلة ويرد على الاشكالين على المظهر  
حيث ذهب الى ان تغير وصف محل الفصل من الظاهرة الى النجاسة غير معقول وان تظير بفعل الاعضاء الاربع  
معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بذكره وهذا لا يناه في جواز القياس لانا نقول لا  
ينطبق الجواب على دليل الحكم لان المعقولة الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها فيكون الحكم الثابت بالنجس  
تعدى او معقولة بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علة او يبركه لا معنى ان لا يستقل العقل باور الحكم  
الاثبت او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله حكمي تظير بالماء معقول ان الحكم تظير للحدث بالماء

هذا هو المقبول



فما يستلزم العقل باور الاضافه في ذلك **قول** وفي هذا الفصل في فصل في العقل الطردية فخرج  
 ان من كان في اصول فخر الاسلام لا يذكر في المصنف في التوطيل ان الزيادة عن المقصود لا الغاية فان  
 مقصود الاصول ليس موقوف في فروع الاصل ويمكن في جميع المطلوب ايراد مثال او مثالين **قول** فصل في انتقال  
 القياس في قياسه من كلام الى كلام الكلام المستعمل اليه ان كان في غير علم او حكم فهو قياس في القياس خارج عن القياس  
 والا فاما ان يكون في العلم فقط او العلم والحكم جميعا والانتقال في العلم فقط ان يكون لاثبات علم القياس  
 ولاثبات حكمه ان يكون لاثبات حكمه ان كان الانتقال في العلم والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم  
 لا يحتاج اليه حكم القياس فهو شؤ القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد  
 من ان يكون لاثبات علم القياس والانتقال في العلم والحكم جميعا والانتقال في العلم والحكم جميعا ان يكون  
 في حكم يحتاج اليه حكم القياس والانتقال في العلم والحكم جميعا والانتقال في العلم والحكم جميعا ان يكون  
 اربعة الا في الانتقال الى علم لاثبات علم القياس الثاني الانتقال الى علم لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى  
 علم لاثبات حكمه الرابع يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعد القياس  
**قول** بعد انقطاعا عن النظر اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل الفناظر وادابع في البحث كيلا يطول الكلام  
 بالانتقال من دليل الى دليل والا فلا انتقال من علم الى علم الا في لاثبات حكم كسعي بغيره الانتقال من شبهة الى شبهة  
 لاثبات صدق الناصر وهو مقبول بالاجماع صيانه لتحقيق وقد يقال ان الفرض من المناظر اظهر الصواب فلو  
 جوزنا الانتقال الى المناظر باسعاد العقل من دليل الى دليل ولم يظهر لصواب ولتأويل ان يقول لما كانت  
 الفرض اظهر الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع العقل الانتقال  
 من دليل الى قول الا في نهاية ثم لو اسفل في موضوع الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا وفعال ظهور  
 ان حاشا فهو يكون انقطاعا **قول** واما قضية التحليل جواب عن عكس التزيق الاول وتقرين ان كلامنا في ما  
 نجا اذا بان بطلان دليل العقل واسفل الى دليل اخر اما اذا صح دليله كان قدح المعترض فاسدا الا انه  
 الشك على تلبس بما يشبه على بعض المظهر السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قضية التحليل لولت  
 فان معارضة اللعين كانت باطلة لان الملاق السجون وتركه اذ ان حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء  
 الحيوة وجعل الحاد جيا الا ان التحليل صلوات الله عليه انتقل الى دليل اوضح وجه ابره يكون نور على نور  
 وازدادة غت اضافة ومع ذلك لم يجعل انتقاله حلو او تنكيد الاول وتوضيح وتبكي للظلم وتفضيح كانه قال المراد  
 بالايجاد اعانة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لافاضة بها واطلامه بغيرها فان كانت تعدد  
 على احياء الموتى فاعذر روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب **قول** فصل في بيان مباينة الاول  
 الصريح بالاول والثاني التي يجمعها البعض في اثبات الاجسام لتبيين فساد ما فيظهر اخصار الاول  
 الصحيح في الاربعه وهذا غير المتكلمات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحه  
 ليحلل من الخ الفاسدة الاستصحاب وهو حكم سقاء لمكان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو محجة  
 عند ان في كل شيء اي كل امرئ كان او اثباتا ثبت وجوبه اي تحفة حكم شرعي في وقوع الشك  
 في بقائه اي لم يقع في عدمه وعندنا محجة للدفع للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه محجة ان شمول الوجوب  
 ان كونه محجة لاثبات والدفع والامر شمول عدم اجيب بان معنى الدفع ان يثبت حكم وعدم الحكم

اولكم فقط ۴

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the manuscript. The text is written in black ink on aged paper. A prominent red ink signature or stamp is visible on the right side of the page.

[illegible]

مستند الى عدم دليله والاصل في عدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض ان فية  
ان ما تحقق وجوبه او عدمه في زمان ولم يقين معا رضى بين بله فان من ومن لم يبق بقاء امره وري  
ولهذا يرسل العقلاء انما لهم وبلاذهم كما كانوا يشاهدونهم ويسلكون الدواب والهدايا ويعاملون  
بما يقتضيه ما ناسي التجارات والقروض والديون والاعزاد والاستعداد وعوى الفروع في محل  
الخلافا فتشكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن محتملا وقوع الجرم بل الظن بمقتضى السرايع الاتحاح  
طرياني النسخ واللازم باطل للمقطع بقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا عليه الصلوة والسلام  
وبقاء شرعه ابدًا وثانيهما اجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحديث  
والملك والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الصدق واجب على الاول بان لا يزولا  
الاستصحاب لما حصل الجرم بانقضاء السرايع بل يجوز ان يحصل الجرم ببقائها وانقطع بعدم نسخها بدليل  
ومؤيد شرعيه عليه السلام ثوارث فعلها وتواطؤ جمع قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله عليه  
وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ للشرعية فان قيل لماذا انما يصح فيما بعد وفاته عدم  
واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتفاؤه في حال حياته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في  
بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجهه قطعا الى زمان نزول النسخ وعدم بيان النبي صلعم  
ودليل على عدم نزوله اذ لو نزل اليه قطعا لوجب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع  
المذكورة ليست مثبتة على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب حكمها  
محمدا الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانشعاع والوطئ وذلك يجب وضع النسخ  
بقضاء من الاصل مستدال بحقيق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض الا ان يكون الاصل  
فيها موقفا بقاء ما لم يظهر المزيل والمنازع على ما هو مقتضى الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب  
حجة لا بقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير والاستدلال على ان الاستصحاب  
لا يصح حجة للاثبات بان الدليل الموجب الحكم لا يدل على البقاء ولهذا ظاهر لقرون ان بقاء الشيء في زمان  
لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وبما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره  
واعترض بان ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نداع وان اريد بطريق الظن فمخوع ودعوى الفروع  
والظهور في محل النزاع غير محسور ففرضها فيما يدعى للنسخ بداته نقيضه وايضا لا ندعي ان موجب الحكم  
يدل على البقاء بل ان سق الوجود مع عدم ظن المناع والرداف يدل على البقاء معنى انه يفيد ظن البقاء والظن  
واجب الاتباع ولهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام النسخ ليس  
وكيف حكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سق الوجود مع عدم ظن المناع والرداف يدل على  
دليل على البقاء **قوله** والصلح على التجارى مع انكار المدعي عليه لا يفيح عندنا في كون الاصل براءة  
الذمة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل لماذا لا يدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا  
بل لا لازم المدعي واثبات براءة ذمة المدعي عليه **قوله** ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النسخ بشهادة  
الناس مع الرجال لانه ليس بان كالمحذوك يقال الا لا يفتق على اوجه عند الخلاف في ملكه لعدم البعقنية  
كان العلم فان عدم المال لا يوجب الحكم بعدم الثبوت وبشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعقنية

نظیر

مجلس  
استمعوا لولم يكن  
بقايا الشرايع  
بأطل التلغيع بيا

مسألة  
الاجماع على اعتبار الاستصحاب  
في كثير من الفروع مثل بقاء الصنعة



لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلته الرأى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط في كل من  
عدم الحكم كالمقال ولذا المقتضى لا ينعني لانه ليس بمقتضى او لا ينعني ان ثبت الثبوت بالاجماع على ان علة  
الثبوت كالمقال ولا ينعني لانه ليس بمقتضى او لا ينعني ان ثبت الثبوت بالاجماع على ان علة  
الفصل بل هو مقتضى كالمقال فالتحليل بالثبوت بالاجماع على ان علة الثبوت بالاجماع على ان علة  
او اثبت بغيره او اثبت بالاجماع ان العلة واحدة فلو استدلنا بغيره الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بغيره ان  
تناقضت من وجود الملام على وجود اللام او من انتفاء اللام على انتفاء الملام او من ثبوت احد المتناقضين  
على انتفاء الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشياء فان ترجيح ما لا يحد القائلين لا يوجب براسه **قوله باب المعارضة**  
**والترجيح** لما كانت الادلة الظنية قد تعارضت فلا يمكن اثبات الاحكام بالاجماع والترجيح ولا يكون في حقه عتق مما حث  
الادلة من تعارضها والترجيح يقتضي مقتضى الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت او اقرار انتفاء  
في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف مدته وارتفاعه بانها في محل  
عائتيه في كل وقت في كل مكان او في زمان واحد في كل وقت في كل مكان او في زمان واحد في كل وقت في كل مكان  
بالتدريج الا ان كان احدهما اقوى بالذات كالمقتضى والقياس او لا تعارض بينهما وتقاليلنا فيقول ان اريد انتفاء  
عدم ما يقتضيه الاخر بغيره فيكون الايجاب واراد على ما ورد عليه النص فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان  
لتعارض المقتضى وحل ما هو كذا الحل قبل الحيف وعندنا والا فلا بد من اشتراط امور اخرى مثل اتحاد المكان والشرط  
وغير ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة في قوة ترجيح وتخصيص على ما هو  
ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لا متنازع  
وقوع التناقض ولا يتصور الترجيح لا في فرع التناقض في احتمال التيقن فلا يكون الا بين الظنيين **وقوله**  
**فان قلت** وياقني ان ما الى جوارحه في تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو مقتضى او لا يمنع من ذلك ولكم في مو  
التوقف وجعل الدليلين منزلة لعدم ولا يلزم اجتماع التيقن او ارتفاعهما او الحكم كما لا يلزم شيء من ذلك  
عند عدم شيء من الدليلين **والترجيح** في اللغة جعل الشيء راجحا الى فاضلا زائدا او مطلقا على اعتقاد الزمان  
وهو الاصطلاح بيان الرجحان اي التيقن في احد المتعارضين على الاخر فلهذا معنى قولهم موافقان الدليلين في  
بما يقتضيه على معارضة واشترط ان يكون تابعاً لقوى احداهما بما هو مقتضى راجحاً فلو كانا فلا يقال النص  
راجع على القياس لعدم التعارض وهذا ما انفرد من معناه القوي وموافقا لزيادة احد التيقن على الاخر  
لاصلاح قولك رخصت الوزن اذا ردت جانب الموزون حتى كانت كفة فلا بد من قيام التماثل او لا ثم ثبوت  
الزيادة بما هو مقتضى التابع والوصف بحيث لا يقوم به الممانعة ابتداء ولا بد من تحت الوزن منفردا على الرأى  
مقتضى العلة قاب الامام الضمى لا يسمي زيادة في حرم على العتق في احد الجانبين راجحاً لان الممانعة تقوم  
باعتدال وسمي زيادة في حرم راجحاً لان الممانعة لا تقوم باعادة وهذا من قولهم الموزون حينئذ يسترى سراً وير  
بدرهين واخرج فانما هو لستر الانبياء فكذلك ينبغي ان يرجح راجحاً فلو كانا فلا يقال النص  
لا يوجب بالوزن عادة الموزون في الرتبة فيضاً واليونان لا يجوز ان يكون مبنياً على سلطان مبنية الممانعة فلهذا  
منزلة لوزن لا يوجب بالوزن عادة الموزون في الرتبة فيضاً واليونان لا يجوز ان يكون مبنياً على سلطان مبنية الممانعة فلهذا  
المراد اوجه تحقيق التيقن **قوله** والى القوي يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والاخر على انتفاءه فاما ان

ومما يهاج

زيف

يتاوبا

يتاوبا وبما يقتضيه اولاً على الثاني اما ان يكون زيادة واحدة او لا فلهذا التنازع او لا فلهذا التنازع او لا فلهذا التنازع  
ولا ترجيح ووجه الثاني معارضة مع ترجيح ووجه الثاني معارضة مع ترجيح ووجه الثاني معارضة مع ترجيح  
على الثاني وحكم الصورين الاخرين ان يعلوا لا فلهذا التنازع او لا فلهذا التنازع او لا فلهذا التنازع  
واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين من القوي بكونه في حكم عدم بالنسبة الى الاقوي  
بين آية وآية او لا كما تعارض بين آية وآية وسنتين او قياس وقياسين فان  
ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا فقه ككثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالذليل  
فكذلك ان كان التعارض بين قائلين بغير ما يشاء وان كان بين آيتين او قائلين وسنتين او قائلين  
او ضعفين او مختلفين آية وآية وسنة في قوتها كما مشهور والمتاخران علم المتأخرين فخالسهما او لم  
يصح المتأخران في السجدة الواحدة المتأخر عن الكتاب والسنة المتسوية في قوتها حتى قيل تعارض الشاهدين  
بما لا ينفك من راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار رجليهما من الحكم والحل او الزمان فذاك ولا يفتقر العلم باليد  
وحج ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي بغيره والافتقار للحكم على ما كان  
عليه قبل وجوه الدليلين وهذا معنى فخر الاصيل ووجه الكلام اشارة الى ان النسبة لا يجري بين القياسين  
اذ لا يتصور فيها التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل اخر يقطع من نص او اجماع  
لا ينفك اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة بغير باجماع  
بشرط التحري كانه القياس وعند من او من تقليد الصحابي ولو لم يترك القياس لمجمل المصير اليه او لا ثم الى القياس  
على ما ذكره في الاسلام في شرح التلخيص من ان وقوع التعارض بين سنتين فالحل في احوال الصمات  
وان وقع بينهما فالحل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي مثال المصير الى السنة عند  
تعارض الآيتين قوله في قوله ما ينسب من القرآن وقوله واذ قرأ القرآن فاستمعوا وانصتوا  
تعارضهما في قوله تعالى من كان له اعام فقرة الاحكام لقراءة و مثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين  
ما روى النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم  
عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم  
على سائر الصلوات وما حاجت وموافقتهم رواجاً بانه لا يجرى بكثر الاول بل بقوته حتى لو كان في جانب آية  
وفي جانب آية وفي جانب حديث وفي الاخر حديثاً لا يترك الاية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار  
من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثره ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة  
على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقاً للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين في  
بعد جدلان ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بالبرهان  
فلم لا يجوز تقويه بما هو مقتضى وان كان باعتبار رخصت قول المتعارضين وقوع الدليل بالسنة او القياس في السلم  
في المعارض فلم لا يجوز رخصت قول الآيتين ووقوع العلم بالآية السالمة المعارض وكذا في السنة  
وغاية ما يمكن من هذا المقام ان يقال ان الادلة يجوز ان يصير منزلة التابع للاقوي فيرتفع الخلاف على احوال  
القياس بغير متاخر السنة والسنة عن الكتاب فالتعارضات قطان ويقع العلم في المتأخر والى هذا  
بشرط كلام الامام الحسيني **قوله** لانه لا يتحقق التعارض اذا اوردوا دليلين متعارضين

حينئذ علم المتأخرين















وهو كبريت اللذين يشتمل كل منهما على رابع وجوهه لا يكون الرابح منه جانب الحكم على ما يكون في جانب  
العدالة ومنه معنى قوله واقسام المركب بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بان امل في الباطن السابقة آتية  
قد جرت عادة القوم بذكر احوالهم في بعض النواحي وبما يقع بين وجه القياس وبما يقع في الشك على الحكم وتكون  
الاصول والعقود في رتبة القياس والاستحسان من ان الاستحسان لا يقدّم على القياس وان كان ظاهر  
التأثير في العبرة للتأثير وقوة دون الوصف في الاستحسان ان القياس انما صار حجة بان تأثيره في التفاوت فيه  
يوجب استغناء رتبة القياس ومنه جلاء في الشهادة فان لم يفرح بالعدالة تختلف باختلافها بل بالوفاة  
الثابتة بالحيوة وهي مما لا يتفاوت وانما الشرط العدة لظهور جانب المصلحة في وقتها ان العدة  
ما لا يختلف بالسنة والضعف لان الزجر عن جميع ما يعتقد الحمة فيه فعدّل والآ فلا **قوله** وكما  
في مسئلة طول الحرة في الفقه والقدر على نزول الحرة والاصل الطول على الحرة في الفضل فاستغنى  
عرف العلة في اصف المصدر الى المفعول فالذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند ان يقع في  
على الذي تحته في جامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارفاق بمنزلة الاملاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول  
حرة وحسن العتق في الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارفاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على الحرة  
الحرة فتزوج امة لانه ليس بارقاق بل امتناع عن تفصيل هذه الحرة وموليس يحرام وبخلاف ما اذا تزوج  
حرة على امة فانه يبقى نطاق الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقائه عليه وهو لا يحرم كما ان في بيعي مع الاسلام  
اذ ليس البقاء اعمى حكم الابتداء وقلنا نطاق الامة مع طول الحرة نطاقا في ملكه العبد فيملكه كالمساكين والكنى  
التي يملكها العبد وهذا اقوى تأييد من الارفاق في مع الاستغناء لان الحرة من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها  
في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرفق من اوصاف النفع فينبغي ان يكون اثره  
في النعم والتسويق فاستباح الحلال الذي هو من باب الكرامة للعبد وتنفقه على الحرة ما لا يجوز نطاق الامة مع  
طول الحرة قبل الحرة وعكس العقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزاد ويزاد في الشرف ولهذا  
جاز لنا ان افضل البشر ما فوق الارواح وبما جاز بان هذا التسويق من باب الكرامة حيث منع التسويق  
من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارفاق وذلك جاز نطاق الحرة فيكون المسموع **قوله** ويصنع  
الماء اشارة الى ضعفه في قياسه في الاول الارفاق في الذي هو اهل كل من يبيع الله بالعزل لانه انما  
حقيقته وفي الارفاق في زوال صفته الحرة مع انه ربما يبرح زواله بالعقود وفي القول يقول اصل الولد فاذا جاز  
لهذا فالارفاق في اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارفاق في ما لا يشترط على سبب  
وجه الى الاملاء قلنا في تزوج ايضا امتناع من اتحاد صفته الحرة اذ الماء لا يوصف بالرفق والحرة بل هو مخلوق  
قابل لان يوصفه الرفق والحرة في الامة امتناع عن كسب وجوه الحرة فيمن خلق رقيقا لانه  
ينتقل من الحرة الى الرق ومعنى العقوبة والاملاء انما هو في ارقاق الحرة في ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء  
غير مطرد بوجوه فيمن لم يشره او ام ولد مع حوازي نطاق الامة له وفيه نظر لان الحرة لو كان قادرا على ان  
يشترى امة لا يملك نطاق الامة عند ان يقع في كسبه اذ كانا له سرية او ام ولد **قوله** وكما في نطاق الامة  
الكتابية فانه لا يجوز الحكم عند ان يقع في كسبه اذ كانا له سرية او ام ولد **قوله** وكما في نطاق الامة  
اما الاول فلان لرق الرق في تزويج النكاح في نطاق الامة على الحرة وكذا الكفر كان نطاق الحرة بعبدة

في قوله تعالى

للمسلم فاذا ارجع الرق والكفر عن النكاح الحرة في نطاق الامة واما الثاني فلي من ارقاق الماء  
مع الاستغناء اذ الرق ورتبة قد ارتفعت لجواز نطاق الامة التي هي اظهر من الرق وعندنا يجوز قياسا  
على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذا ان القياس اقوى تأييد اما الاول فلي سبق واما الثاني  
فلان الرق انما هو في التنصيف دون الخدم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حكمها مني على ملكية  
والرق في رتبة فيها الاثر في الاستحقاق في حق الا بالنكاح وبعد حلت بملك النكاح وملك العبد  
بمساقت حلت النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقة كما يتنصف برقة وحل الرق على العبد انما  
هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا الاتفاقيه بالوطن ولا يستحق عليه شيئا **قوله** واما ما في رتبة  
فقد غلبت الحرة فان قيل لا حاجة الى ذلك لان صفة التنصيف بان يقال النكاح الامة حالة الافراد  
عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالفارقة او انما حلت في احدى الجانبين فقط  
تحقيقا للتنصيف قلنا الفارقة والتاخران مختلفان متعديتان صفة لا تقصران واصح من انما في تزويج  
عنه بالانضمام فلا بد من القول بالتسليم في الحرة بغير الفارقة بانما في تزويج الحرة اذ لا يمكن ان  
ثابتا يبين في فلا يزال الابعاد يتحقق بنفس التعليلات الثلث وذلك في الشبهة دون الواضح فان  
بالطلاق انما هو في تزويج النكاح بالوطن وجعل نصف الثلاثة ائمة لا جعله للاق الامة في  
تفليها الحرة حتى يروا لاعتراض بان هذا تغليب للحرة في الحرة وسيجيئ لهذا السبب في بيان حقيقة  
في فصل العوارض **قوله** وكما في مسج الراس يعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في التثنية فتاثير المسج  
في التثنية اقوى منه لان الاكتفاء بالمسج هو ما يمسح به الحرة مع مكان الفصل او مسج الحرة ليس الا  
للتخفيف واما الثلث فقد يوجد دون الركنية كما في المصنف والاستسقاء وبالعكس كما في اركان  
الصلوة **قوله** والايان مودة اكثر من اصول في الاسلام هو كسر الهمزة يعني لا يشترط فيه التقيس  
في الايمان بالله بان تعين انه يودي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه ياتي به يقع عن الفرض  
لكونه متبعا غير متبوع الى فرضه ونقل وتقيس المهر وقية الايمان بالحق فيعين **قوله** وفي ما كسبه  
النصاب على الفقير بدون نيته الزكاة وكما في النية في **قوله** قلنا الحرة بالمثل تزويجا وذلك ان  
المنفعة ما كان كالحرم والسفاهة لما حصل بالعينية والغرضية مجبور كثر الاجراء في جانب المنفعة لظهور  
ان منفعة مهر واحد اكثر اجزا من درهم واحد فاستويا قيمة وبقى التفاوت فيها واد العتق عزاء  
التفاوت في الخط من حيث الحيات والدول وهذا معنى التثنية **قوله** ويلزم منه نسبة الحرة الى  
الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بوقوع التفاضل  
ومونايب الشارع **قوله** وانما في تزويج بكرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوع  
كتاثير وصف المسج في التخفيف بوجوه النعم وسج الحرة والجبر في تزويجها تأييد وصف الركنية في الثلث  
لاشأن الفصل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة تقييد وزوج الحكم بذلك الوصف فيجوز  
فيه في تزويجها يحصل لغير بكرة الرق واما في تزويجها اتصال فيصير مودعا مع ان الحرة مولد لا كثر  
الرواة ومنه اقرب من الثاني اي في تزويج الوصف على الحكم لانه لا يكون له يوم الوصف الحكم بان  
يوجد في صفة كثيرة بل التحقيق ان الثلاثة راجعة الى قوة التأثير لكونه في الاثر بالنظر الى الوصف

حالة

نسبة



وقوله انما يشترك في الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلافا في الاصل اعتبارا واما قوله انما يشترك في الحكم  
 مامون من معنى الانواع اذ اقررت في مسئلة الالهيية بين الله تعالى وتوحيده النوعين لا يشترك في الحكم بل في قول الحق  
 اذ كان انما يشترك في الحكم باعتبار الشارع فيسأل الوصف او نوعه في الحكم فهو مستلزم للشهادة الاصل فقولنا انما يشترك  
 يستلزم كثرية في الحكم اذ كان لا يشترك في الحكم باعتبار الوصف او نوعه في الحكم فيجب انما يشترك في الحكم  
 فيها عدم من وجه ولا اقل موقوف من الثاني **قوله** الرابع العكس معني الطرف في العلة انما يشترك  
 العلة وجد الحكم ومعني الانطلاق ان كل انتفاء العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف  
 والمصطلح انما يشترك في الحكم بان لا يلزم العكس انتفاء الحكم بل لو كان كل انسان انسانا فكل انسانا  
 انما يشترك في الحكم انتفاء الحكم لان مقتضى الحكم لازم مقتضى الحكم وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم  
 مستلزم لان انتفاء اللازم ومقتضى الحكم مقتضى الحكم وجد الحكم وجد الوصف واما ان لا يكون عكس منطقيا **قوله**  
 مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبض الوصف بل مقتضى المبيع والحكم بعدم اشتراط قبض وهو مقتضى انتفاء  
 الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدار والبيع في بيع السلم ليلزم بيع الكال بالكال لان الاصل في الفرق  
 في الشئ وهو لا يتعين في العقد فكلان دين بدين وانه السلم للمسلم فيه دين صفة ورأس المال من النقود  
 غالب فيكون دينه فاني قبل قد يتعين المبيع في الفرق والسلم كبيع انا من فسخه بانه من فسخه وكما سلم في  
 الفسخ على ثوب بغيره فكلان ينشأ ان لا يشترط القبض فكلان في الاصل معرفة ما يتعين في مال بغيره من فسخه فكلان  
 فلو كان مع ما قيم مقام الدين بالدين وهو اسم الفرق والسلم فالشرط القبض فيهما على الاطلاق فان  
 قبل المبيع في السلم هو السلم فيه وليس يقتضي القبض في مال وليس يبيع اوجب بوجهين احدهما  
 ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بده وبتعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون مبيعا بشرط قبض بده  
 وثانيهما ان المراد ان كل مبيع متعين في المبيع والشرط لا يشترط فيه القبض اصلا ويتعكس الى قولنا كل مبيع  
 لا يتعين فيه المبيع ولا يشترط فيه القبض في الحكم في مختلفا في ان التقابل شرط صحة العقد او شرط بقائه  
 على الصحة والى كل اشار جده ويتوجه على الاول سوال وهو ان شرط الجواز يكون متعارفا كما لا يشهد  
 في السكاح لا متعارفا فيه من وجود المشرط قبل الشرط والجواب انه لا يمكن من هذا المقارنة من غير ان  
 ما فيه من انما لا يشترط قبض في المبيع بغيره فكلان في العقد مقام حالة القبض وجعل القبض الواقع فيه واقفا  
 في حالة العقد فكلان لا يشترط قبض في المبيع بغيره فكلان في العقد مقام حالة القبض وجعل القبض الواقع فيه واقفا  
 ان الحال يتقدم بالغير وما يتقدم بالغير فكلان حكم بعدم النظر الى ما يتقدم به وفيها ان الذات السبق  
 وجعل من الى حال فيقع به الترجيح او لا فلا يتغير ما يحدث بعد كما جاز في مقتضى حكمه فان قلت هذا انما يقع  
 في ذات الشئ وحاله لانه مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشئ على ذات شئ في الحال الاب واما  
 الابن قلت الكلام فيما اذا تميز في احد القائلين بغيره الى وصف يتقدم به بحب ذاته او اجزائه والآخر  
 بغيره الى وصف يتقدم به في كل الشئ بحسب ما خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للاسكان فانما الاول  
 بحسب الاجزاء والثاني بحسب الشئ ولذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف  
 العارض والافضل ان العبادة حال للاسكان وكذلك الكثرة **قوله** وذكر انه لا يشترط بالوصف الذاتي  
 الا في مناسباته انقطاع الحكم من العبد الى القيمة بصفته في المصطلح ضابطه او صباغة او طين جيت

مطلوب  
معنى الطرف ومنه العكس

تعارف في حكمه

بما يقبض المصطلح فان خلاص الوصف الحادث والاصل مستقيم ولا سبيل الى ابطال احد الطرفين ولا الى انما يشترك  
 الاختلاف في الحكمين فكل واحد من الحكمين لا يشترط في الحكمين لان اعتبار الوصف ومعني راجع الى الحكمين  
 وحسب المصطلح من باعتبار ابقاء الصفة بالمصطلح منه والبقاء حال بعد الوصف وتحقيق ذلك ان الصفة في  
 مثل كل وجه ومقتضى الى فعل الحكمين بل يقتضي حدوثا وتغيرا ولا إضافة الى المصطلح من مقتضى المصطلح فانه ثابت  
 من وجه فكل من وجه حيث الحكمين حدوثه وبعض مقتضى المصطلح في القيمة وصار وجه مقتضى المصطلح  
 من وجه وهو الوجه الذي صار به الحكمين ان فعل الحكمين حدوثه وجود الثبوت بل هو الصلة مثلا  
 ومنها ان وجه الحكمين على وجه المصطلح لان راجحانه في ذات القرابة لانه قرابة احق وراجحان الوجه في حال  
 القرابة وهي راجحانه لانه يقتضي بواحدة واحدة ومبدأ الاب ومثل هذا كبر في باب الميراث **قوله**  
 فصل في حكمه في الميراث بالاولوية الصحيحة بالاولوية الفاسدة فكذلك حكمه في الميراث بالاولوية الصحيحة  
 بالترجيحيات المردودة والمذكور فيها ما هنا ثلثة الاول التي هي صحيحة بغيره الاشياء لا فائدة في زيادة الظن بكونه  
 الاصول والثاني الترجيح بعدم الوصف لزيادة قابلية والثالث الترجيح بسبب الوصف لسهولة اثباته  
 والاتفاق على صحة والتكليف في ذلك لان العرف في باب القياس بمعنى الوصف وموقوفه وتأثيره لا يصح به بان  
 يتكسر الاوصاف او يتكسر محال الوصف وتقبل اجزاء في الوصف مستتب من الشئ فيكون في حاله وفيه الاجزاء  
 في غير الميراث الاجزاء في النقص والاختلاف في عدم ترجيح الشئ الوصف على الشئ في الميراث بل عند  
 ان في مقدمه في حاله في العام وتقاليد ان يقول الكلام انما هو على تقدير في الوصف في الشئ او  
 الملائمة وهو لا يجوز ترجيح احدهما بغيره في ذات الوصف او يكون بعيدا عن الخلاف واما عندنا فكل واحد  
 دون الآخر فلا نزاع في تقديم الموت وان كان الاخر اكثر او اعم او اوسع في قولنا في ذات جرحه  
 اذ لا تركيب من اقل من جرحين فكل واحد من قبيل المشاكلة والمراد ان يكونا معنى واحدا لا جرحا **قوله**  
 لهما ان كل دليل يعني ان الترجيح بغيره الاثر وهو كونه عاصيا وصفه وتبعه للدليل لانما هو مستقل بالتأثير  
 او مقتضى الشئ انما يكونا بصفة توجد في ذاته وتكون في حاله واما ما يستقل فلا يحصل للغير في انفسها  
 البديل في حكمهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيقتطع الحكم بالتأثير وهو معنى شاع في وجود  
 الغير وعدمه واما يقال لعلنا ان الترجيح بالحق كمن لا يملك الدليل بانضمام الغير اليه وصف  
 يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاثر وهو جواز يادون الشئ **قوله** خلافا لابن مسعود في الاجابة  
 ومعلوم ان الشئ انما يبيح في احد ما احر له من ان ياتي فيزوج عنه انه قد احر له انما ففقد ابن مسعود المال كله للاح  
 لام لانها استقرت في قرابة الاب وقد تفرقت قرابة الاب لانها بانضمام قرابة الام لان العلة تقتضي بالزيادة  
 من جنسها او كانت غير مستقلة والا فلو كان كذلك لكانت من جنس الوصف باعتبار كونها قرابة  
 مثلا لكونها لا تستبعد بالتعقيب فيكون مثل الاب وام مع الاب لا خلاف في ذلك فانه لا يستبعد  
 من جنس القرابة فلا تصح الترجيح وعند الجمهور ليس المال للاح لام بالقرينة والباقي بينهما بالقرينة  
 فتصح من الشئ عن سببه لانه موافق لام وحسب الملاح لان الاخر لام وان لم تستقل بالتعقيب  
 لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس الوصف بل اقرب فلا يكون معها فلا يصح  
 خلافا للاخر في انها جنس واحد يتكاد بانضمام افق الام بغيره وصف الاثر في ان لا يصح الاخر في الاب

فصل في حكمه في الميراث

قوله بانما يشترك في الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلافا في الاصل اعتبارا واما قوله انما يشترك في الحكم مامون من معنى الانواع اذ اقررت في مسئلة الالهيية بين الله تعالى وتوحيده النوعين لا يشترك في الحكم بل في قول الحق اذ كان انما يشترك في الحكم باعتبار الشارع فيسأل الوصف او نوعه في الحكم فهو مستلزم للشهادة الاصل فقولنا انما يشترك يستلزم كثرية في الحكم اذ كان لا يشترك في الحكم باعتبار الوصف او نوعه في الحكم فيجب انما يشترك في الحكم فيها عدم من وجه ولا اقل موقوف من الثاني قوله الرابع العكس معني الطرف في العلة انما يشترك العلة وجد الحكم ومعني الانطلاق ان كل انتفاء العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصطلح انما يشترك في الحكم بان لا يلزم العكس انتفاء الحكم بل لو كان كل انسان انسانا فكل انسانا انما يشترك في الحكم انتفاء الحكم لان مقتضى الحكم لازم مقتضى الحكم وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لان انتفاء اللازم ومقتضى الحكم مقتضى الحكم وجد الحكم وجد الوصف واما ان لا يكون عكس منطقيا قوله مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبض الوصف بل مقتضى المبيع والحكم بعدم اشتراط قبض وهو مقتضى انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدار والبيع في بيع السلم ليلزم بيع الكال بالكال لان الاصل في الفرق في الشئ وهو لا يتعين في العقد فكلان دين بدين وانه السلم للمسلم فيه دين صفة ورأس المال من النقود غالب فيكون دينه فاني قبل قد يتعين المبيع في الفرق والسلم كبيع انا من فسخه بانه من فسخه وكما سلم في الفسخ على ثوب بغيره فكلان ينشأ ان لا يشترط القبض فكلان في الاصل معرفة ما يتعين في مال بغيره من فسخه فكلان فلو كان مع ما قيم مقام الدين بالدين وهو اسم الفرق والسلم فالشرط القبض فيهما على الاطلاق فان قبل المبيع في السلم هو السلم فيه وليس يقتضي القبض في مال وليس يبيع اوجب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بده وبتعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون مبيعا بشرط قبض بده وثانيهما ان المراد ان كل مبيع متعين في المبيع والشرط لا يشترط فيه القبض اصلا ويتعكس الى قولنا كل مبيع لا يتعين فيه المبيع ولا يشترط فيه القبض في الحكم في مختلفا في ان التقابل شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار جده ويتوجه على الاول سوال وهو ان شرط الجواز يكون متعارفا كما لا يشهد في السكاح لا متعارفا فيه من وجود المشرط قبل الشرط والجواب انه لا يمكن من هذا المقارنة من غير ان ما فيه من انما لا يشترط قبض في المبيع بغيره فكلان في العقد مقام حالة القبض وجعل القبض الواقع فيه واقفا في حالة العقد فكلان لا يشترط قبض في المبيع بغيره فكلان في العقد مقام حالة القبض وجعل القبض الواقع فيه واقفا ان الحال يتقدم بالغير وما يتقدم بالغير فكلان حكم بعدم النظر الى ما يتقدم به وفيها ان الذات السبق وجعل من الى حال فيقع به الترجيح او لا فلا يتغير ما يحدث بعد كما جاز في مقتضى حكمه فان قلت هذا انما يقع في ذات الشئ وحاله لانه مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشئ على ذات شئ في الحال الاب واما الابن قلت الكلام فيما اذا تميز في احد القائلين بغيره الى وصف يتقدم به بحب ذاته او اجزائه والآخر بغيره الى وصف يتقدم به في كل الشئ بحسب ما خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للاسكان فانما الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب الشئ ولذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض والافضل ان العبادة حال للاسكان وكذلك الكثرة قوله وذكر انه لا يشترط بالوصف الذاتي الا في مناسباته انقطاع الحكم من العبد الى القيمة بصفته في المصطلح ضابطه او صباغة او طين جيت



والاخرى لانه لا تصح اضافة الامس الى استحقاق بالفرعية **قوله** ما لم يبلغ حد الشهرة تترتب الشهرة لانها  
او كانت مرتبة فانما تترتب بالمرتب الاول لانه لا يبلغ حد الشهرة وتقترب اربابا كونها  
المشهور احد قسمي المتواتر على رأي توفيق في الشرع للتواتر وحاصل الكلام في هذه المقام ان اكثر من ان  
يتاخر الى حصول ميثمة اجتماعية هي وصف واحد في الاثر كانت صالحة للترتب لان المراد من التواتر هو التواتر  
غايته ان التواتر حصلت بالكثر والافلا فكل من اجزاء العلة توجب القوة كما في حل الاثر في خلاف  
لكن في ثباته كما في المصارعة او التفاوض واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصوص  
او الحديثين فقد سبق ان ثبت من قبيل الترجيح **قوله** ولا القياس بقايس اخر يعني قياسا يوافي  
في الحكم وان العلة يكون من كثر الاول او ثبوته في العلة كان من كثر الاصول لا كثر الاول او اذا  
لا يتحقق تعدد القياسين صفة الا عند تعدد العلائق لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يقصر حكمه في  
العلة لا الاصل **قوله** وعلى هذا يعني ان كل ما يصح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصح مرجحا لاحد  
الدلائل كذا في ما يصح دليلا مستقلا لا يفتقر الى الآخر ولا يتقدم عليه في الترتيب فبين  
ذلك في العمل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثر العلة بمعنى ان يسقط  
الآخر بالحكمة وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد اجزاء الجائدين على مجموع واحدات من  
جميعها فان الدية عليهم انصافا لان قيل برب ان لم يعتبر اكثر من جهة حتى يلزم الاسقاط لكن لم يعتبر  
موجبه لتوزيع الدية على الاجزاء كما في تعدد الجناية قلنا لان الاثر قد يمتد من جهة واحدة والحق  
ولا موت من اجزاء كثيرة فلم يعد بعدد اجزائه بل بكثره من جهة واحدة وكما في مسئلة القوة  
ومن دار بين ثلاثة لا يحددهم بصفها ولا اثر ثلثتها ولا ثلثتها كسرها فباع صاحب النصف نصفه و  
طلب الآخر اني الشفعة لم يترتب جانب صاحب الثلث بحيث ينفذ باستحقاق الشفعة ويسقط ما  
السكن لان كل من اجزاء من اجزائهم ما علة مستقلة في استحقاق الشفعة في جميع البيع وليس جانب  
صاحب الثلث الا كثر العلة وهي لا تصح للترجيح ففقد يكون النصف المبيع بينهما اضافة لترتب الحكم  
على العلة المتحققة في كل جانب وعندئذ يقع الاثر في ثلثها لصاحب السدس وثلثها لصاحب الثلث  
لان حق الشفعة من مرافق الملك في منافعه وقرانه كالشجر والولد الحيوان المشترك فينفق  
بقدر الملك والجواب ان الدار المستفيدة علة فاعلية يثبت لها الشفعة لاعتبار ما قرينة يتولد منها  
المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولية  
بل باليجاد السدس اياها عقيب فلا يكتسب ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب التبرع على الشجر والولد  
على الحيوان ثم ان الشفعة قد جعل مجموع الملك علة للحكم فنفق الحكم على اجزاء العلة وجعل كل من اجزاء العلة  
علة جزء من المعلول نصب الشرع في موطن **قوله** باسبب الاجتهاد والاعمال في اجتهاد اجتهاد  
عن الاول من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد فتم مباحث الاول باب  
الاجتهاد وهو في اللغة تحلل الجهد في المسئلة وفي الاصطلاح الاستدلال بالبرهان في المسئلة فتم  
حكم شرعي وهذا هو المراد بقوله المجهود فينبغي ان يفهم معنى استفراغ الوسع في ذلك فقام  
الطاقة بحيث يحسن من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي

والاخرى لانه لا تصح اضافة الامس الى استحقاق بالفرعية قوله ما لم يبلغ حد الشهرة تترتب الشهرة لانها او كانت مرتبة فانما تترتب بالمرتب الاول لانه لا يبلغ حد الشهرة وتقترب اربابا كونها المشهور احد قسمي المتواتر على رأي توفيق في الشرع للتواتر وحاصل الكلام في هذه المقام ان اكثر من ان يتاخر الى حصول ميثمة اجتماعية هي وصف واحد في الاثر كانت صالحة للترتب لان المراد من التواتر هو التواتر غايته ان التواتر حصلت بالكثر والافلا فكل من اجزاء العلة توجب القوة كما في حل الاثر في خلاف لكن في ثباته كما في المصارعة او التفاوض واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصوص او الحديثين فقد سبق ان ثبت من قبيل الترجيح قوله ولا القياس بقايس اخر يعني قياسا يوافي في الحكم وان العلة يكون من كثر الاول او ثبوته في العلة كان من كثر الاصول لا كثر الاول او اذا لا يتحقق تعدد القياسين صفة الا عند تعدد العلائق لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يقصر حكمه في العلة لا الاصل قوله وعلى هذا يعني ان كل ما يصح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصح مرجحا لاحد الدلائل كذا في ما يصح دليلا مستقلا لا يفتقر الى الآخر ولا يتقدم عليه في الترتيب فبين ذلك في العمل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثر العلة بمعنى ان يسقط الآخر بالحكمة وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد اجزاء الجائدين على مجموع واحدات من جميعها فان الدية عليهم انصافا لان قيل برب ان لم يعتبر اكثر من جهة حتى يلزم الاسقاط لكن لم يعتبر موجبه لتوزيع الدية على الاجزاء كما في تعدد الجناية قلنا لان الاثر قد يمتد من جهة واحدة والحق ولا موت من اجزاء كثيرة فلم يعد بعدد اجزائه بل بكثره من جهة واحدة وكما في مسئلة القوة ومن دار بين ثلاثة لا يحددهم بصفها ولا اثر ثلثتها ولا ثلثتها كسرها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخر اني الشفعة لم يترتب جانب صاحب الثلث بحيث ينفذ باستحقاق الشفعة ويسقط ما السكن لان كل من اجزاء من اجزائهم ما علة مستقلة في استحقاق الشفعة في جميع البيع وليس جانب صاحب الثلث الا كثر العلة وهي لا تصح للترجيح ففقد يكون النصف المبيع بينهما اضافة لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعندئذ يقع الاثر في ثلثها لصاحب السدس وثلثها لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك في منافعه وقرانه كالشجر والولد الحيوان المشترك فينفق بقدر الملك والجواب ان الدار المستفيدة علة فاعلية يثبت لها الشفعة لاعتبار ما قرينة يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولية بل باليجاد السدس اياها عقيب فلا يكتسب ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب التبرع على الشجر والولد على الحيوان ثم ان الشفعة قد جعل مجموع الملك علة للحكم فنفق الحكم على اجزاء العلة وجعل كل من اجزاء العلة علة جزء من المعلول نصب الشرع في موطن قوله باسبب الاجتهاد والاعمال في اجتهاد اجتهاد عن الاول من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد فتم مباحث الاول باب الاجتهاد وهو في اللغة تحلل الجهد في المسئلة وفي الاصطلاح الاستدلال بالبرهان في المسئلة فتم حكم شرعي وهذا هو المراد بقوله المجهود فينبغي ان يفهم معنى استفراغ الوسع في ذلك فقام الطاقة بحيث يحسن من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي

وهو ان يجرى ما جرت به العادة

وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظاهر حكم غير شرعي وكثر الاجتهاد وان يجرى  
الاجتهاد العلم بمعرفة الاول الكتاب ابي الزهراني بان يعرف بها بغيره وشريعة آمنة فان توفي  
معاني المودات والمركبات وحقها في الاثارة فيفتقر الى اللغة في الحرف والحد والمعاني  
وابيان الالهام الا ان يعرف ذلك بحسب السيرة واما شريعة فان يعرف المعاني في اللغة في الاسكاف  
مثلا يعرف في قوله ته اوجاء احد منكم من الغاربط ان المراد بالغاربط الحديث وان علة الحكم في وج  
الاجتهاد عن بدن الان لا المحي وباقية من الخاص والعام والمشتك والمحل والمفسر  
وغیر ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا اخص من هذا عام وهذا اخص من ذلك مسرعة الى  
غير ذلك والاضافة ان هذا مفاد يوفيه المعاد والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بغير الاحكام  
والاعتبار هو العلم بما وقع بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الخلق عن ظهر القلب  
التي في السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بغيره وموقف الحديث وسننه وموطرق  
وصولها اليها من تواتر او شهرت او اجماع او بغيره في حال الرواية والخرجة والتعديل الا ان الترتيب  
في احوال الرواية ما لم يمتد الى كونه لظهور المدعى وكثر في الوسائط في الاولى الاكتفاء بتعديل الالة  
الموثوق بهم في علم الحديث كاجتازي ومسلم والبخاري والصفهاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان  
المراد معرفة ميثم السنة بعناية لغيره وشريعة وباق من ميثم الخاص والعام وغيره في الثالث وجه القياس  
بشرائط الاحكام واقامها والتفصيل منها والمردود على ذلك يستلزم من الاستنباط الصحيح ولما كان  
الاولى في الاجماع ايضا اولا من معرفة ومعرفة موافقة لثباتها في اجتهاد ولا يشترط علم الكلام  
لجواز الاستدلال بالادلة السنية لاجازم بالاسلام تقليد او لا علم العقيدة لانه يفتقر الى اجتهاد وقرينة فلا  
يتقدم الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بحارسة الفروع في طريق اليه في هذه الزمان ولم  
يكن الطريق في زمان الصحابة وذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة في ميثم الشرائط انما هي في حق المجتهد  
الاطلق يفتقر في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه موقف ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام  
الغزالي رحمه الله فان قلت لا بد من معرفة ما يتعلق بذلك الحكم ليدان في اجتهاده في تلك المسئلة  
فما لنا نحن والجماع قلنا بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور ان يكون غايته في خلافة لانه  
من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى ابيته مثلا لاجتهاده في حكم يتعلق بالصلوة لا يتوقف على  
معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام الشرعية **قوله** وحكمه في الاثر الثابت بالاجتهاد عليه الظن بالحكم مع احتمال  
الخطا فلا يجرى الاجتهاد في القطعية وفيما يجب فيه الاعتقاد لاجازم من اصول الدين وميثم ايماني على  
ان الصيب عند اختلاف المجتهدين والحد وقد اختلف في ذلك بناء على اختلافهم في ان الله تعالى في  
كل صورة من الصور حكما معينا ام الحكم ما اوى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول ان يكون المصيب واقفا  
وعلى الثاني ان يكون كل مجتهد ميسبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون تدبرها  
حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح امان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي  
او ظني فمذهب الكل احتمال جامة تحصل اربعة مذهب الاول ان لا يفتقر في المسئلة قبل الاجتهاد  
بل الحكم ما اوى اليه رأي المجتهد واليه مذهب عامة المعتزلة في اختلافنا فمذهب بعضهم الى استوار الحكمين

مستد

بالاحكام

في الاجتهاد والاعتقاد



منه من العتاب وان حكم القاضي بالظلم هل يتحقق البراءة ان الحكم عليه دليل على ان وجهه اصاب وان قد اخطأ والجهل من مطلق باصابتها لغرضها وخفاها فلهذا كان الخطي ص ص ص ص

في الحقيقة وبعضها الى كون احد ما احق وقد ينبذ ذلك الى الاشياء بمعنى انه لا يتعلق الحكم بالسلطة  
قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عند الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العقد عليه من العتق  
على وقين فمضى اصحاب الاجرائي ومن اخطأ في الحكم واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث  
ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والجهل ما هو بطلان واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان الخطأ  
معدور بل ما هو رافع اختلف مدلا في ان الخطأ خطي ابتداء وانتهى معها او انتهى فقط وهذا هو المختار  
عند الصواب **قول** لم اجد في النصوص ان يكون الخطأ في السبيل الاجتهادي واصابة كل مجتهد به جهنم  
فقد ابتداء وانتهى الى السبيل من حيث احد ما ان لم يقدح في حكمه فليس له ان يخطئ في الاجتهاد بل هو باطل لما روي ان المجتهد باطل فلو كان  
ان المجتهد باطل فلو كان المجتهد باطل فلو كان المجتهد باطل فلو كان المجتهد باطل فلو كان المجتهد باطل فلو كان  
باصابة بعينه ولما روي ذلك ليس في رسم لغوي في قوله وضاع وليد فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل  
مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المفسر في امر القبله والحق فيه متعدد اتفاقا  
فكذلك انما لعدم النزاع وان قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصداق ما هو بالقبول فلو كان يكون جميع  
الاجتهادات بالنسبة الى المصداق الى جهات مختلفة قبله كما قد فرض من اخطاء جهة الكعبة واللام لان لا يرد باعادة  
الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم التقاطع فلو كان واحد بالثبات فليس كاجتهاد المجتهد وعدمه ومعلوم ان اجتهاد  
ان اريد بالنسبة الى شخص واحد زمانا واحدا فاللزم مجموع وان اريد بالنسبة الى شخصين في الزمان  
فهو مجموع وان اريد على زيد ولا يجب على غيره وكذا عند اختلاف الرسل بالابتناء من رسول الله الى  
توابعه مع اختصاص كل منهم بالحكم فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده في واجب  
على اخر وعلى من قبله ثم اختلف القائلون بحقيقة الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقيقة وبعضهم  
الى كون البعض احق الاكثر ثوبا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوبا ممن ادى اجتهاده  
الى عدم وجوبه مع حقيقة الحكمين استدلال الاول بان الدليل على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية و  
موزون ومختلف لا ليطابق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقيقة وفي نظر الاجتهاد  
الثاني فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل اخر واستدل الاخر بان لو تساوى الحكم الاجتهادي  
في الحقيقة لجاز المجتهد ان يفتي في شيء من غير تعبد في ذلك الموضع وطلبه المقتصد وهذا معنى سقوط الاجتهاد  
وفي نظر اما لا فلا ان التعبد في الحكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيب فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم وانما يثبت  
فلا يثبت وان تساوت في الحقيقة لان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا يغير حتى لا يجوز ان يفتي  
ولان يثبت الاجتهاد وجواز اجتهاد المجتهد في شيء لا بد من الاجتهاد بعد تعدد الحق فيمكن من اجتهاد احد  
الحقين او ليس كل مسألة اجتهادية ما يستعد فيه الحق بل قد يجمع الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا فيجب  
عليه والاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف اراء المجتهدين وموردون الاجتهاد ولا يتصور واعلم ان مراد  
المستدل بان تساوت الحقوق ليست للفرق في اجتهاد الحكم باو في دليل يوجب اليه من غير ما لزم في الطلب اجتهاد  
لشأنه في ان غاية الطلب وما يثبت بالادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد بل على ذلك ما ذكره في التقي  
الاولا تساوت الحقوق لبطول مراتب العقلاء وسواء في الاول كل مجتهد في الطلب لئلا يترك باو في تأمل  
وعلى هذا لا يرد الاعتراض **قول** وان اجتهاد على الحق واحد والمجتهدين خطي ويجب بالكتاب والسنة  
اصحابنا

وفي بيان

الكل الشدة في العمل

قوله ابتداء وانتهى الى السبيل من حيث احد ما ان لم يقدح في حكمه فليس له ان يخطئ في الاجتهاد بل هو باطل لما روي ان المجتهد باطل فلو كان المجتهد باطل فلو كان المجتهد باطل فلو كان المجتهد باطل فلو كان المجتهد باطل فلو كان

ارفعه

وتفكر في اجتهاد الاجتهاد واما ثانيا فلان  
على تعبد الحق في الاجتهاد

والا في دولة الامام والعقول اما الكتاب فتقررت في سبيلها والضمير للحكومة او العقول  
ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالعلم لصاحب الحق وبالعلم لصاحب الغنى وسليمان في حكم  
بالعلم لصاحب الحق يستفاد ما يوقوم اهل العلم على الحق حتى يصبوا كالماء في قعر كل الى صاحبه  
ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون التوقي والاعمال جاز لسليمان لا خلا في دولة داود والرجوع  
عنه ولو كان كل من الاجتهاد في حق الحكماء كل منها قد اصاب الحق وفيهم ولم يكن التخصيص لسليمان بالعلم  
جملة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عدل لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بحقوق  
التركيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطا فيهم في ما ثبت ذلك في موصوفه  
وقد يجب بان العنق في سبيل العلم العقلي او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراف سبيل العلم  
مبينا على ان ترك الاول من الانبياء بمنزلة الخطاء من غير ان يشعر به كقولهم وكلما آتيناكم  
وعلى فانه فيهم منه اصابتها في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيد ما نقل انه قال سبيل العلم  
غير هذا اوفق للفرق بين كانه قال هذا احق لكن عني احق واقا السنة والاش فالاجابة  
والا في الدلالة على ترك اجتهاد من الصواب والخطا فهي وان كانت من قبيل الاحاد الا انها  
متواترة في جملة المعنى والامام يرفع الاستدلال على اصول واما دالة الاجماع فهو ان القياس فظهر لا  
ثبت فثبت بالقياس ثابت بالنسبة معنى وان لم يكن ثابتا لمحا وقد اجمعا على ان الحق ثابت  
بالنفس واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون  
ثابتا بالقياس او يفرع من الادلة الظنية كنعوم الشرط والصفة ونحو ذلك والاختلاف في حق الحق  
او تعدد جاز في الجميع فلا اجماع على حق الحق الا فيما يقع فيه خلاف واما العقول فلا تكون  
الفعل محظورا ومباحا او صحيحا وفاقدا او واجبا وغيره واجب متعبد للاستدلال في الشيء  
بالنقصان والمتمنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لان امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض  
لا يكون الا عند اتحاد المحل اوجب بان الجمع بين التناقضات بالنسبة الى شخصين ايضا متعبد في شيء  
ثبتا على احد عليه وسيم لانه مبني على ان الناس كافة ذاع الى الحق بغير تنصيص او مقتضا  
من غير تنصيص بين الاشياء من دخولهم في العوالم على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان  
الثابت بالقياس ثابت بالنفس وان الحق في الاجتهاد يات الثابت بالنفس واحد اجماعا والاصوب  
ان يقال يلزم للجمع بين المتناقضات بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استغنى عما لم يلزم تقليده  
منه مذهب معين مجتهد في صنف واحد فافتاه احد ما با بانه النبذ والافضل منه ولم يشر احد ما  
عنه ولم يستقر على شيء منها وايضا اذا اقر اجتهاد المجتهد فان بقي الاول فقال لم اجماع الشافعيين  
بالنسبة اليه والاعلم ان النسب بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا **قول** والتكليف جواز في تكليف  
بانه لو اخطأ الحق لزم التكليف باليسر في الوسع وتقرين انما لزم ان المجتهد مكلف باصابتها الحق  
بل هو مكلف بالاجتهاد وروى انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد في حق نظر الى رعاية شأنيهم بقدر الوقت  
سواء اقرى الى ما عدا الحق عند الله او خطا والتكليف في غير الاجتهاد وجوب العمل بموجبه فلا  
يلزم عتب فان قيل المجتهد ما هو رافع الحق واحد والمجتهدين خطي ويجب بالكتاب والسنة

الحكم

معناه



ان يكون خفا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خفا عند الله تعالى كما اذا قام بضم على خفا في رأي  
المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استخراجه للهدى في الطلب فانه مأثور بما ادى اليه غلظة وان كان خفا لقيام النقص  
على خلافه وبهذا ينبغي ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خفا  
واجتهاد الغير مخالفا لم يكن العمل بالخفا واجبا وبالصواب ارجا ومومنته **قوله** يدل على مذمونا  
وموان المجتهد مخفي ويصيب اذ لو كان كل مجتهد ميسرا لهما صلوة من خالف الامام عالمنا لماله لاصابتهما  
جميعا في هذه القبلة **قوله** ومذموم وجه الله تعالى العصفوف مذكورة التي رخصها الله تعالى وامر بها وعند حصول  
العصفوف لا بأس بفوات الوسيلة **قوله** وعند البعض ميسرا بقاء الى بالنظر الى الدليل مخفي انتهى اي  
بالنظر الى الحكم فانه لا يتبع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية  
الشرايط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله اجتهاده واولاده عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الشان  
عليه والامتنان مع كونه خفا بدلالة لوقى اللام في تحفيص سليمان باصالة الحق فلو كان خفا من كل وجه  
ما كان حكما وعلى بل جهلا وخفا وقد يقال انه لا دلالة في آيات الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحالة  
حكم وعلم فيجاب بان لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلم ما كان لذكر ممانه عند المقام فايقوت اذ لا يشبهه  
احد ان النبي صلى الله عليه وآله قد اوتي علما وحكما في الجملة **قوله** وتنصيف اج مخفي في الاجتهاد بقوله علم ان احاب فله  
اجران وان اخفا فله اجر واحد يدل على انه مخفي انتهى ولا ابتداء فان الاجر لما يكون على الصواب فلما كان ثوابه  
نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزع الاجر على الاستحقاق ولهذا اضعف جدا لان اجر الخلف  
انما هو على كونه في الاجتهاد وامثال الامم **قوله** وانما قوله تعالى لولا بان المجتهد المخفي مخفي ابتداء وانتهاء  
تسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخفا في قوله عليه السلام وان اخطأت فكل حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف  
الى الكامل وهو الخفا ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا انكم ترون من الله سبق الآيات لولا ما رجع في الوجوه  
ان لا يعذب اهل بدر وان قيل لهم الغنائم او ان لا يعذب قومنا لا بعدنا فكيف لم يرد في قوله تعالى لولا انكم ترون من الله سبق الآيات  
عظيم في اتباع الاجتهاد الخفا الذي هو اذ لا يستحق العذاب من وجه ما استحق اتباعه العذاب العظيم  
لوجود امثال الامم في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول شيئا اذا الاستدلال بالاطلاق على اكمال ما لا يعذب  
في مسائل الاصول فيتمسك بجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسرار في مؤمن او القتل وقد  
رخص النبي صلى الله عليه وآله في الغداة ايضا فالعنى لو لا سبق الحكم باجتهاد العزيمة في حكم العذاب في ترك  
العزيمة في وجوب العذاب مخفي لعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه وارجح لتحقيق سبق الكتاب فلا يتحقق  
وجوب العذاب بسبب الخفا في الاجتهاد لهذا تفرقة كلامه وفيه نظر لان كولا لا انتفاء الشيء لوجوده غير فيله  
على ان انتفاء العذاب عن الخفا في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باجتهاد العزيمة حتى لو لم يتحقق ذلك  
لما كان الخفا موجبا للاستعفاء من العذاب في هذا يدل على كونه خفا من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه  
لازمنة في وجود الخفا وهو سبق الكتاب **قوله** والمخفي في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب اليه الضلال بل يكون  
معذورا وما يجوز اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينسب اليه الخفا ولله الا ان يكون الدليل الوصول  
الى الصواب شيئا فافضل المجتهد بتقصيره فيه وتركه مما لم يدر في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من بعض السلف  
بعضهم على بعض في ما بينهم الاجتهاد في كان ميسرا على ان اوتي الصواب بآية في زعم الطاعن وانما قال المخفي

५६

الأجر ای تنصیف م

في الاشارة لان المحقق في الاصول والعقائد يعاتب بل يستدل لو كان الحق فيها واحدا لكان الظاهر هو الحق  
الحاصل بالادلة العقلية اذ لا يعقل صدور العلم وقدومه وجواز روية الصانع وعدم ما يتعلق فيها محط ابتداء  
وانتهاء وما يتعلق ببعضهم من تعقيب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذ لم يوجب تكليف الخالف كسنة  
خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال ففناء نفى الائم وتحقق الخوارج عن عردين التمسك  
لا حقيقة لكل من القولين **قوله** القسم الثاني من الكتاب قد وقع النزاع من مباحث لا اولى لهذا السمع  
في مباحث الاصطلاح وقد سبق تغيير الحكم ومباحث الحكم فرتب الكلام مهننا على ثلاثة ابواب ليأت الحكم  
نفسه ومباحث الحكم به ومباحث الحكم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحكم  
به لان الخطاب يتعلق به **قوله** لا يوجب له ان يضاف الى السلف وعبارته عن فعله بغير الحلف فكل ما عليه  
وحاول في الباب الاول اشارة في تقسيم حاشي في باب ما تفرق من اقسام ما يطبق عليه لفظ الحكم واما  
التقسيم الحاشي فيكون كونه اذ ايرازي النفي والاثبات مفيد للتقسيم في نوع واحد الى ما يتخذ من الاقسام الثمانية فلا يجر  
في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرق مثلا بالنسبة الى العزيم والرضف ومنها ما ليس بدار  
بدر النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفه لفعل السلف الى ما يكون اثره وانا اني ابيح محصل الباب اجمالا  
ليكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشئ او لا فان لم يكن فالحكم اما صفه لفعل السلف  
او اثره فان كان اثره كالمحك فلا بحث مهننا عنه وان كان اصفه فالتعريف اعتبارا اوليا اما المقاصد  
الدينية او المقاصد الدارونية فالاول يستقيم الفعل بالنظر الى تارة الى صحيح وباطل وفالد وتارة الى  
منفقد وغير منفقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي  
اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل ولا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع  
الترك يقطع ففرض او ينفي فواجب والا فان كان الفعل نية مسكوكه في الدين فسنه ولا ففعل ونزب  
والثاني ان كان مع منع الفعل في ام والا فمكروه والاثالث مباح وغير الاصل ارضف وفيها اما حقيقة او جواز  
والحقيقة اما ان تكون اولى واصل في الرضف او لا والجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا بغير رتبة  
اف ام وان كان حكما يتعلق بشئ فالتعلق ان كان واضلا في الشئ فمكروه والا فان كان مؤثرا فيه ففعل  
والا فان كان مؤثرا في الرضف فمكروه والا فان توقف الشئ عليه فشرط والافعال **قوله** وهو  
اي الحكم مؤثرا به فان قلت الحكم يتناول القياس في الحمل للخطا فكيف ينسب الى اسمه قلت الحكم  
المسئلة اذ جهته بديهية مؤثرا به الا انه لم يحكم الا بالاصواب فالحكم النسب اليه موافق الذي لا يحوم حوله  
الباطل وما وقع من الخطا المجتهد فليس حكم حقيقة بل ظاهر او موهوم وررر ذلك فان قلت اذ قال  
ان راع الصلوة واجبة فالحكم عليه موافق للاحكام والمكلف والحكم به موافق لاجوب لافعل المكلف  
قلت ليس المراد بالحكم عليه والحكم به طريق الحكم على ما هو مصطلح النطق بل المراد بالحكم عليه من وقع  
الخطا به وبالحكم به ما يتعلق به الخطاب كيقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما موصوفه فقول المكلف  
لما وجوب وحق وفيها هو حكم تعلق كاسبية وحقه فانه ضابط المكلف بان فعله نسبت الشئ او  
شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف فكما رتبة او السعة او المنفعة وثبوت الدرس  
في الزمة فتكون الحكم به فقول المكلف ليس بظاهر بل اذ جعلنا المكلف نفس الحكم فليس مهننا ما يصح

قول نبأول النعیمی لا یجی ان الرسول النبوی  
بالا حکام ان نبی تازی مطای فاقع فی النعیمی  
اما طریق التفسیر ان الیوم الیاضه ی  
مطای وروی سبیل الحجاز حسن کل

محکمات



يعتبر ان مفهوم التقدير مفهوم الوجود السقوط  
كالمسألة في







ومن الناس من يفتي في ذلك بغير علم إلى أنه حقيقة لوجوب العدم أن معنى الحرمة هو المنع ومنه حرمة مكة وحرم  
البيتين فحرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى أن المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين أنها منعت من العبد  
تصرفها في حرمة الفعل من قبل من الرجل عن الشيء كما تقول للمعلم لا تشرب هذا الماء وحرمة العين في قوله عز وجل  
تكونوا على ما فعلكم منكم كان معنى حرمة الفعل وجوب الاعتدال عما فاعله من الاعتدال بتحقيقه فلا يكون  
مجازا وزوج العين عن أن تكون فلا فعل يستلزم من الفعل طريق أو كذا والزم بحيث لا يبق  
اصلا في الفعل فيه وأن كانا معا أقوى من نفيه أو كانا مقصورا أو ما لا يعلو على هذا الكلام من اشتراك الضمير  
بما عمل في الحرمة في الشرع قد نقلت عن معاني اللغويين أن يكون الفعل ممنوعا عن شيء أو كذا بحيث  
وكان مع ذلك إضافة الحرمة إلى بعض الأعيان مستحقة كحرمة الميتة والحدود وبعض حرمة غيرها  
في ذلك طريق متوسطة ومعدن الفعل الحرام نوعان أحدهما ما يكون منشاء حرمة عين في ذلك المحل كحرمة  
شرب الخمر ونسي صرام الميتة والثاني ما يكون منشاء الحرمة غيره في ذلك المحل كحرمة الحمل ما لم يكن الميتة  
وذلك الحال بل كونه مكررا في الحرمة كمنع الحمل قبل الحمل كمنع الحمل قبل الحمل ما لم يكن الميتة  
فإن الحمل قد خرج عن قابلية الفعل والزم من ذلك عدم الفعل ورون عدمه في الحرام لعينه المحل  
الفعلية بمعنى أن المحل خرج أولا من فعل الفعل ومن ثم صار الفعل ممنوعا عن فعله الاعتبار  
سببه الحرمة وإضافتها إلى المحل لا إلى غيره صار الفعل عاصيا له الحرام نفسه ولا يكون ذلك  
المحل واردة الفعل الحرام فيه بأن يمارى بالميتة المحل في ذلك من فوات الدلالة على وجوب المحل أصلا في الفعل  
خلاف الحرام لغيره فإنه إذا انصف الحرمة فيه إلى المحل يكون على هذا والمضاف المحل على المحل فإذا قلنا  
الميتة حرام فمناه أن الميتة منشاء حرمة المحل وإذا قلنا جنس الغير أم مضافه أن الله حرام فمناه أو على هذا  
المضاف كما قلناه في السائل التورية في كل من هذا والمضاف إلى محل التورية وتارة على التورية مجازا لا على  
الطلاق المحل على المحل وما استقر بأن وذكر في الاستدلال المحل والحرمة مضافا إلى المحل الفعل كمنع من قبل  
أو الحرمة بمعنى في العيني أضيق إليها لأنها سببه كما قال في التذلل لا يسيل الجريان وطريق يخرج فيقال حرمة الميتة  
لأنها حرمت بمعنى في لا يقال حرمت شاة الفيران لحرمة مكانه لاحترام المكان **فعله** وهو موال المحل قرب بمعنى أنه لا يعاقب  
فاعله أصلا لكن يثبت نكاحه أو في ثواب ومعنى القرب إلى الحرمة أنه يتعلق به مخدود ونسوقا في العقوبة بأن  
كحرمان الشاة فذلك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وكذلك السنة لو كانت قريب من الحرام يستحق حرمان  
الشاة لقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي أبغض الله وجهه وعند محمد ليس المكروه كرامة يحرم إلى  
الحرام أقرب بل هو حرام ثبت حرمة بدليل قطعي فلهذا ما لم تركه أن ثبت ذلك بدليل قطعي كرامة يحرم إلى  
مكروه وكرامة التحريم كان ما لم تركه الأتيان به أن ثبت ذلك فيه بقطعي كرامة يحرم إلى  
من قسم ما يقتضيه أو لا يقتضيه الأذوية فيسمى رخصة وتيقنا بلها العزيمة في حرمة الجوارح الكفوف على اللسان  
وكذا لأنه أصله أصلي وأباضها بكونه رخصة لأنه غير أصلي بل مبني على عذر العباد فإن قيل الرخصة قد تنصف  
بالأباضة والتدب والوجوب وهي من قسم الحكم الأصلي فيكون كونهما أصليا غير أصلي ولا مجال لتغير الاعتبار  
لأن الرخصة ليست حكما أصليا بشئ من الاعتبارات الإيجابية بالتحقيق الوجوب والحرمة وكلاهما لا يكونان حكما  
أصليا إنما هو في الأصل بطريق الرخصة والحق أنه مما تروى به المصنف وهو في اصطلاح القدم وانا وقع فيه

لاختراع التيمم الحار واما كون الرخصة ما يتعلق به مقصود اخر واما بمعنى ان يعتبر ذلك في معنونه اعتبارا  
او بما يظهر بالتأمل في عبارات القوم في تعيين ما ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما لا يخرج من الاصل في العمل  
مع قيام الحجة لولا العذر والعزيمة بخلافه وصاحبه ان دليل الحجة اذا سبق معمول به وانما التخليف عليه لما لا يخرج  
في حق المكلف لولا ان ثبت الحجة في حقه فهو الرخصة في ترك الحكم على شئ ابتداء او نسخا لتجريم او تضييقا من  
مقتضى محرم وذكر في الاسلام اسم ان العزيمة اسم لما موصل من الاصل غير متعلق بالعوارض والرخصة  
اسم لما يبنى على عذر العباد ومما يستباح مع قيام الحجة وذكر ابو اليسر رحمه الله ان الرخصة ترك العمل  
بالفعل مع قيام الحجة وحرمة الفعل وترك العمل في ترك الفعل مع وجوب التيمم ووجوب الوضوء وفي الخبر  
ان الرخصة اسم لا تغير عن الامر الاصل في تخفيف وتيسير فيما وثقوه على اصحاب الاعذار وقيل  
العزيمة ما نذر العباد بما يجالسه به والرخصة ما توسع للمكلف فعلة لعذر مع قيام الحجة **قوله** وبما  
اما من خصص العزيمة في الوضوء والواجب والسنة والفعل بمعنى قبل ورود الرخصة واما بعد فقد  
يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا ضاع الفلحان فان تركه واجبه فعلى من لا يكون العزيمة قبل  
ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكرها واما الاول فلان لو كانت مباحا كانت الرخصة ايضا  
مباحا ولا يكون احد ما حكاه اصحابنا والآخر مبني على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم  
الاصل لو كان حرة او كراهية لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا ومولا يصح للابتناء  
على عذر العباد اذا المناسب للعذر مولا الرخصة والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم  
الاصل الذي يؤول اليه او الكراهية عزيمة لانها لا تكون في مقابل الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي  
تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجعا على الطرف الاخر الذي يتعلق به الرخصة لا ما ويا له ان يكون مباحا  
ولا مكرها ولا يكون حراما او مكرها واما الرابع فافرض او واجب وسنة او نذر كذا ذكر المصنف  
وفيه نظر اما اول فلان لا مانع من العزيمة لو كانت اباحة كالت رخصة ايضا كذا يجوز ان يكون وجوبا  
اذ العذر قد يناسبه الاجاب كالحل ما لم يجد حرجا في تركه واما ثانيا فلان لا مانع من العزيمة لو كانت  
حرمة او كراهية لكان الطرف الاخر وجوبا يجوز ان يكون اباحة كالت رخصة ايضا كذا يجوز ان يكون وجوبا  
فانه حرام ويجاب عند الاكرام وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو لم يكن فلا مانع من الوجوب او الندب  
لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطراب ونذر افطار المريض عند بعض  
الاضطرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اكل الكفر ووجوب ترك  
اكل الميتة وفي ذلك فان الفرض قد يكون مولا الفعل كالتصوم وقد يكون مولا الترك كترك اكل الكفر  
واكل الميتة لا نافع في هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك لا يغير مفيد لان السلام في حكم اجزاء اكل الكفر  
واكل الميتة ولا شك ان الحجة لا الوجوب والسنة كوجوب الترك لا ينشئ كونه الحجة والآلات ترفع  
الحجة من بين الاصحاب وتلق ان العزيمة تشمل كل ما قال صاحب الميزان من بعد تقسيم الاصحاب الى  
الفرض والواجب والسنة والفعل والباح والحرام والمكروه وغيره ان العزيمة اسم للحكم الاصل  
في الشريعة على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والفعل وفيها **قوله** اما الاول  
فما يستباح مع قيام الحجة والحجة كلامه في هذا التفسير مشعر بالحضرة حقيقة الرخصة في الاباحة

فانعموا بالله والعقل والنسب في التوكيد قال الله  
فمن لم يجد غنا ولم يكن له فقه ولا علم فليكن  
القصص وقال فاصبر حاصرا ولو اقصموا كفة  
الرسول اياهم ولو اكلوا لحرا ولو اقصموا كفة  
الزعم ليلتصعن خيولهم والسيارات والعجم من  
العجم ينفقون الانبياء افواج اوتوا  
وموتوا وعيسى قبل يوسف  
وادم ع لم يسمي فتوح  
ولا سكن لقا منهم فتوح  
ولم يجر لقا منهم فتوح  
البيان عزم فاقد  
ضيق الركون او اوتوا  
عزمت ان اقلها يكون غنا  
لان العباد انما تكون في قصد  
بالمميز من غير قصد  
المقصود

اؤندبام



ويمنع من الحصار العزيمة في الحرم لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة مذهبنا مجرد جوارها الفعل  
 من ان يكون بطريق التماهي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمية والحرم في الضفة  
 اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الواجب والمندوب ايضا كما ان المراد بالفرض  
 والواجب في قوله وفي فرض واجب وسنة ونحوه ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك  
 يشمل الحرم ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم الحصار العزيمة في الفرض والواجب و  
 الحرم وهذا ايضا ما سبق من ان قد يكون سنة او خلافا كما اذا كان الحكم الاصل في الصلوة نفل او سنة كونها  
 مندوبة فاعتبرت حاله لم يبق تلك الصلوة معها مندوبة كما في الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكمنا  
 على اعتدال العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمية المنع اعم من ان يكون بطريق الندوم او التحايل او لا يرد  
 الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام الحرم والحرمية يوجب ضمها للصديقين وبما الحرمية والامانة في شيء  
 واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك الواجب وترك الواجب  
 لا يوجب سقوط الحرمية لكن الترك كبير فعقوبته فان قيل الحرم قائم في التسميات جميعا فكيف اقتضيت  
 الحرمية في الاول دون الثاني فيلحق العلة الشرعية امارات جازت ترك الحكم عنها وقد ورد النص بذلك في قوله  
 اداء وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التماهي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمية بتبناها وتقوم  
 بدوامها **قوله** لكن حق العبد بغيره صدق لخراب البنية ومعنى بن موقوف الروح اي وجوبه من البدن  
**قوله** حصة اي طلب الثواب ومواسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى بما فيه من رعاية حتى  
 استقر صوتا ومعنى يتغير حتى نفسه صوتا ومعنى وما روي ان ميلة الكذاب اخذ جلد من اصحاب  
 النبي فقال لا صدم ما تقول في محمد فقال رسول الله فقال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال لا  
 ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انا اصرم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك  
 رسول الله فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدق بالحق فنبهنا له **قوله** وكذا الام  
 بالمعروف نية هذا المثال على ان المراد بقيام الحرم اعم من ترك الحرم الى الفعل كما جرد كلمة الكفر والترك كما  
 الامر بالمعروف فانه فرض بالذليل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا فعل نفسه  
 لان حق الله انما يثبت صدوره لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير الحرم وموكل الغير قائم والحرم  
 باقية لكن حق الغير لا يثبت الاصول لا جباة بالضم انما يستباح عند الكساة وفي التمثيل في اشارة الى  
 ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعتدال الدين لكن  
 حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار القلب في الدين بترك نفسه في الاحتساب والحرمات  
 ولذا قال محمد بن ابي اسيد في كان ما جرد انك لست به وكذا في الافطار الحرم باقية بقيام الحرم وموسم  
 الشهر من غير غيره ومضى وتوجه الخطاب اما لو كان من ايضا او مسافرا كانت على الافطار ما يمنع حتى تنقل  
 كان اثنا لانه اكل على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة اولى عندنا اشارة الى  
 ما ذكره الاسلام ان العمل بالفرض اولى عندنا من وقيد صاحب الكنف باحد القولين والحق  
 ان الصوم افضل عندنا قول واحد عند عدم التفرع حتى ان وقع في مباح الاصل ان الافطار مباح يعني  
 انه مساو للصوم فاعتبروا عليه بانه لا يظفر به وانه يدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تقرر والا

كانت عليه الكفارة

فالصوم من غير اختلاف رواية **قوله** بخلاف الفصل الاول اي الكراه على الافطار فان المكس اذا لم يضر حتى قيل  
 لم يكن قاتل نفسه لان العقل صدر من المكس الظالم والمكس في الصدر مستديم للعباد مستقيم على الطاعة **قوله**  
**قوله** من الاصر وهو الثقل الذي يكثر صاحبه الى حرجه من الحركة حتى جعل ثقله ليقل تكليفهم وصورة مثل  
 الشرايط قتل النفس في صفة التوبة وكذا الاغلا في كمالها كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة بحكم الحكم  
 بالعقاص بعد اكمال الفعل وحلها وقطع الاعضاء التي طيلة وقضى موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت  
 في الشرايع السابقة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخيلا شابت  
 الرخصة فسبغت بها لكن لما كانت السبب معدومنا حقنا والحكم غير مشرع اصله لم تكن حقيقة بل مجازا  
 فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسمية رخصه وعلى كونه مجازا كما مللا حقيقة اما  
 الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع  
 الاخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا صدم الصوم على المريض الذي يخاف  
 التلف فانه صار غير مشروعة في حقه لا غير **قوله** فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت ففي التمسك  
 ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراجعي بعذر فالجواب قائم والحكم متردد وبهنا  
 الحكم ساقط لسقوط السبب لوجوبه في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث  
 اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا في الجارية بعيدا عن  
 الحقيقة **قوله** يقول الراوي اني سمعت عن ابي سعيد قال سمعنا عن ابي ان ورخص في السلم فمن حيث ان العزيمة  
 غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا او من حيث ان العزيمة مشروعة  
 في البيع في الجملة كانت له شبه حقيقة الرخصة **قوله** فان الاصل في البيع ان يلا في عينه لتحقيق العذر على  
 التسليم ولانه عزم ان يبيع ما ليس عند الا ان يبيع الكافي بالكافي وفي هذا بيان ان كون السلم  
 حكما غير اصيل لتحقيق كونه رخصة وانما يبق النفيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للمعجزين  
 والابناء مساومة لامن غير وكس في الشئ **قوله** وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان الخمر  
 عند الضرورة مباح والحلقة ساقطة لانه صرام رخص فيه يعني ترك المواظقة بقاء للمهمة كما في اجر الحلة  
 الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلا ان النص الحرم لم يقتضها حال الاضطرار  
 لكونها مستثناة بقبيل مباحة حكم الاصل ويشمل قوله انه خلقكم ما في الارض جميعا بل عند القابلية  
 بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص والا على عدم صحتها حال الاضطرار وذلك ان قوله الا ما  
 اضطررتم الاستثناء واضرار عن الحكم الذي هو الحرم لان المستثنى منه هو النص المستثنى عنه هو النص  
 حكم الاشياء التي صدمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ولا يحتمل ان يكون موقفا على ان ما فيها اضطر  
 مصدرية وضبط اليه عايد الى ما حتم اي فصل ما حتم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه  
 ولا يجوز ان يكون المستثنى منه موقفا على ما حتم ان يكون الاستثناء اخرا جامع حكم التفصيل لا عن حكم الحكم  
 لان المقصود بيان الاصل لا الاخبار عن عدم ابيال الا يقال ينبغي ان يكون اجر اكله الكفر ايضا  
 مباحا لقوله الا ما اضطررتم اليه لاننا نقول ما استثناء من الزام النص لامن  
 التحريم معاينة ان يفيد نفي النص على المكس لعدم الحرمية فان قلت ذكر المفقعة في قوله انه في اضطر

في المواقف اللازمة لزوم الفعل كما يرى ان ينام الى  
 اذا قاموا الى الصلوة ليسوا بالمسجون وغلبوا اليوم  
 فيها طرفة السلسلة واولئكها الى السانعة  
 بحسن نفع على العباد فلهذا الامور رفعت  
 عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ان ينام  
 في صلاة



غير باء ولا عار فلا ثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان المنة باقية وان الشئ موالاة والموافقة قلت يجوز ان يكون  
ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول العذر الزائد على ما حصل به بقا المنة اذ يعسر على المصطر رعاية قدر الابهة و  
اما في لزوم الخلاف في الصيانة العقلية التي هي بين الاشياء والقياس والابق فيكون عند فوات النفس  
اي البنية الانسانية فوات القوى القائية باعند فواتها وفقدان تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية  
وتوحيده الاسلام ان من المنة لصيانة النفس عن تقدي جث المنة لقوله تعالى وتوحيهم عليهم للبايث فاذا خاف  
بالاشتغال فوات النفس يستعصم صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكأنه اراد بان النفس لا  
البدن وثانيا المحو المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وفقدان تركيب البدن **قوله** روي  
عن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال سالت عن رجل مات بآفة من آفات الصلوة ولا يخاف وقد قال الله ان  
فقال الشئ على ما اشكل عليكم فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذا صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوها  
صدقة ففعل من اشارة الى الصلوة القصيرة او الى قهر الصلوة والتاثير باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوها  
اعلموا بها واعتقدوا كما يقال فلان قبل الشرايع وذكر الامام الواحدي بالسناد الى علي بن ابي طالب انه قال قلت  
لنبي الخطاب رضي الله عنه فيما اقصر الناس الصلوة اليوم وانا قال الله ان ختمتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد  
ذمب ذلك اليوم فقال عبيد بن جراح ذمبت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذا صدقة تصدق الله بها عليكم  
فاقبلوها صدقة ثم ان سوال غيره وتعبه واستقال الامر ما استدلل على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند  
انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء  
على اعتقاد استصحاب وجوب الاقام لعل انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر  
بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمقصود ان يرضى راسخا في حق جعل سوال غيره ويلا على ان التعليق بالشرط  
لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان والا عليه لعدم السبالة وهو مخفى لجواز ان يكون السؤال  
بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشتر به سباق القصة وكذا استدلاله بالاية ايضا ضعيف لما تقدم  
مع ان التعليق بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج من الغالب كما في الآية فان  
الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فلما تبوءوا عهدا فيهم خيرا فان الغالب من الانسان  
انما يجاب العباد اعم فيه خيرا و ذمب في الاسلام هو ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان  
لم يكن مدلول اللفظ والالفاظ التقييد بالشرط لغوا وان في اية الكتابة التعليق بالشرط مدلول الكتابة  
ومؤمن عند عدم الخبر في الكتاب وفي اية القصة المراد قصر الاحوال كالانبياء في القارة والتعريف في الركوع  
والسجود والاكتماء بالاباء ولا يخفى ضعف كيف والاية كالجحيم على ان الآية في قصر جنات الصلوة **قوله**  
والتصدق بالاحتمال التمكن لقاط لا يحتمل البدن استزاد قوله ما لا يحتمل التمكن من التصديق بالعين المحملة  
للتمكن ومن التصديق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمكن من عليه الدين **قوله** ولان الجناح  
انما يثبت للبعد اذا تضرع لغيره لا يرد عليه تخرجه البعد المأذون به من الجدة والظاهر ان في كل منهما رعا من وجه  
اما في الجدة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظاهر فباعتبار عدم الخطية والسؤال لا يرد في غير من قال ان دخلت  
الدار فعلى صوم سنة فدخلت مولى فخرت ببيت صوم السنة وفاء بالنذر وبيت صوم سنة فدخلت مولى فخرت ببيت صوم السنة  
الصومين مختلفان لان صوم السنة قرينة مقسومة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كناية

الصلوة في الركعة  
الصلوة في الركعة  
الصلوة في الركعة  
الصلوة في الركعة

عجت نام

ان القول بعدم الشرط انما يكون

استحالة

متضمنة معنى العقوبة والرجوع فيها فليطلب الكارفة ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء  
لان الشئين اخف علما والاربع اكثر ثوبا بالجلال والتمام فانها متساوية في الثواب الى اصل باء الفرض  
والعقد متعين للفرق فلا فائدة في التخيير واما قيد الثواب بما يكون باء الفرض لجواز ان يكون الاقام اكثر  
ثوبا باعتبار كونه القارة والاذا كان كذلك اذ اقل من الركعة وكثير منها القارة والاذا كان كمالا فاما موصوف  
اود الفرض **قوله** على ما ذكرنا باب القياس اشارة الى ان المنة بتاثير الشئ منها هو اعتبار الشرايع  
بحسب نوعه او جهة القرب في الشئ الا ان لا ياتي في كماله العقلية ثم لا يمتنع ان العدة في مثل ذلك  
مدوا استقراء والمذكورة وجه بيان الاختصار انما هو مجموع الضبط والافعال مع واد على قوله والا فلا اقل  
من ان يدل عليه لجواز التعلق به بوجوه اخرى مثل المنة كالتعلق بها بوجوه الصلوة ثم بعد ما فسر كمن الشئ بما  
موجود داخل فيه لا معنى لتغيره بما يقع به الشئ لان تغيره بالاضافة مع انه يصدر على العمل الذي تقوم به الحال  
كالجود للوض **قوله** وقد شنع بعض الناس وجه التشبيح بحال الظاهر فاما لان قولنا ركن زائد بغيره قولنا  
ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشئ ومعنى الركن ابد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه  
التعريف عنه انما لا معنى بان ابد ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفي الشئ بانتهائه بل يقتضي به مالا في  
بانتقاله حكم ذلك الشئ معنى الركن الذي لا يبدل في الشئ الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشرايع  
وذلك لان الجزء اذا كان من الضعيف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان ميبها بالامر الخراج على المركب  
فيسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كما لا قراره الا بان او باعتبار الكمية كما لا قراره  
في المركب منه ومن اكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال واخذه في الايمان او باعتبار الكمية كما لا قراره  
عن الزا فليست من هذا القبيل لانها لا تجعلها واخذه في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما  
عند المعنوية لانها اخذت في حقيقة حتى ان الغالب لا يكون مومنا فان قلت فليقل في ذلك بالان و اعضاؤه  
ليس بركن لان الجدة الشخصية الذي يكون البديهي منه لا شك انه يتنفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك  
الشخص لا يثبت ولا يثبت عنه اسم الانسانية وهو غير مقرر في التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزء  
من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتشبيح ان الركن مثل الجزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الجدة وعلق  
للغالب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك بل هو الجدة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب الشخصي  
ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرايع والامور الخارجه قد يكون له  
زيادة تعلق واعتبار في الشئ بحيث يصير جزءا جزئيا فبسي ركنها كما قال في اصل ان لفظ الزائد او لفظ الركن  
يجاز والاول اوفق بكلام القوم **قوله** واما العلة قد سبق ان العلة هي الخارجه المؤثر لان لفظ العلة لا يمكن  
يطبق على معنى آخر بحسب الاشتراك او الجواز على ما اختار في الاسلام حاولوا في هذا المقام تعميم ما يطبق  
على لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العلة الى الجارية والباصرة وغيرهما او الى السبب والشجع و  
حاصل الامر انهم اعتبروا حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان  
وسموا بالاعتبار الاول العلة السببية والثاني العلة بمعنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة  
ما يبين من قولنا قلنا بالرمي وعقوب بالشيء وحكم بالجزء ومولاهم وتبين العلة اسما بان يكون موضوعا  
في الشئ لاجل الحكم ومشر وعنه انه انما يصح في العلة الشخصية لا في مثل الرمي والحجر وترك المصراع

الصلوة في الركعة



هذا هو السبب الذي هو كذا

تعييد الاضافية يكونها بلا واسطة في الواقع فانه يقال ملك بالرجوع وقد يرمى مع تحقق الواسطة فيها عتبا حصول الامور الثلاثة اعني العلة السماعية وحكاها او بعضها تعبير لا في سببه لانه ان اجتمع الكل في واحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة لانها اما الاسم والمعنى واما الحكم والحكم والمعنى والافضل ان لا يصلح ما لا يتم او المعنى والحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلاثة بسيطة فثلاثة والا فان كانت مركبة من اثنين فثلاثة ايضا وان كانت من ثلاثة فواحد وقد حمل في الاسلام على التصريح بالعلة بمعنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة السماعية وحكاها والعلة السماعية فقط والعلة السماعية والمعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلة والمعنى وحكاها لا اسم والعلة اسماء وحكاها لا معنى وان كانت العلة التي تشبه السبب داخل في الاقسام الاخر لا مقابلة لها السطحة المصنوعة من جهة الاعتبار او رتبة الاقسام العلة حكما فقط وبهذا الكلام على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلة معنى فقط لانه حيث العلة تتحقق ان لا يرمع عدم اضافة الحكم اليه ولا تشبهه في الوجود في الاسلام منها العلة حكما فقط لانه ذكرنا في باب تعريف السبب وهو الشرط الذي يشبه العلة في مقارنته لانه في تقدم العلة على المعلول يعني اجتنابها اليها ويسمى التقدم بالبعد وبالزمان ولا في مقارنته العلة انما العلة العقلية لمعلولها بالزمان كما لا يلزم التخلل واما في العلة الشرعية فالحكم هو على ان لا يتجوز في المقارنة بالزمان اذ لو جاز في التخلل لاجل الاستدلال بنبوت العلة على نبوت الحكم وحيث يبطل عن من ان يرمع من وضع العلة للاحكام وقد يتسلسل ذلك بان الاصل يتحقق العقل والشرع ولا يفتي بضعف وفوق بعض الشرح كما في بركة محمد بن الفضل وغيرهم بين الشرعية والعقلية فيوزع الشرعية تعقل بالزمان الحكم عنها وفاعلم جبان الامام بن ابي اليسر وفي الاسلام ما يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر ان قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد اتمام فعله وذكر في الاسلام ان من متابعنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يتقدمها في خلاف الاستطاعة مع الفعل وخلافه في وجه الفرق على ما نقلت في السير ان العلة لا تجوز الحكم لا بعد وجودها ما لم يزل يكون في وقت الحكم يعقبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمان في خلاف الاستطاعة فانه هو لا يتجزأ زمانه فلو كان الفعل موزنا لم يزل قبولها الفسخ بعد ازمنة متساوية لفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه اراد بقوله العلة لا تجوز الحكم لا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرها ما لم يزل على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز الشرط الاصل الحكم الشرعي حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان لم يزل صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فذلك يزيله منقول من العمل العقلي اذا كانت اعيانا لا اعتبارا واما بناء العمل الشرعية حقيقة كالعقد مثلا فلا خلاف في بطلانه فانما الحكم لا يتصور حدوثه في حال قيام عرف الزمان والفسخ انما يرمع على الحكم واما العقد ولو سلم فالحكم يعقبها بضرورة يثبت وفاعلم الجواب الى الفسخ فلا يثبت في مقابلة الفسخ كالعقد بالشرط على ما ياتي في انقسام الشرائع وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابته بالتطبيق السابق ومضاف اليه فيكون علة له السماعية ليس بضرورة وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم مترافقه فلا يكون علة معنى وحكا **قوله** على ما ذكرنا في الفصل من مضمون الخالفة مما ان القائل ان لا يجوز شرط الخيار في فسخه من قبله بالخط الا ان الشارح جعزه للضرورة في تنبيه بدو له

له الحكم

ان

في الحكم دون السبب الذي هو كذا فطر ان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تأخر الحكم عنها مانع قلنا الخلاف في تخصيص العلة في ماله في الاوصاف لكونه في الاصل لانه العلة التي هي اصل الحكم شرعية كالعقد والعقد في الصورة وقد يجاب بان الخلاف في ان هو في العلة الحقيقية اعني في العلة السماعية وحكاها وليس يستقيم لانه لا يتصور التراضي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع **قوله** ولا يكون علة لما كانت العلة اسما ومعنى في حكمها في سبب حتم الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخير علة لاسباب وذلك انه اذا زال المانع بان ياذن الحاكم في بيع العوض في بيع العوض في بيع العوض من الخيار او غير ذلك في بيع الخيار يبيع الخيار مستندا الى وقت العقد اي يثبت الحكم من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوايد العقلة والنقص **قوله** لان النفقة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان تكون علة حكما بالنسبة الى ملكها لا يترتب من ضرورة عدم ملك النفقة في حال ملكه بها وهو الاجتناب الاستوائ بينهما في السبب كالمعنى والمثل **قوله** لكننا اي الاجابة تشبه الاسباب هذا الاستدراك من كونها علة والمصدر من بني مائة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجوز نبوت الحكم مستندا الى حين وجوب العلة كما اذا قال في رجب ثم نكح الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والعقد في ملك المشتري ببيع بزوايد فانه ليس ملكا يتخلل زمانا وفي الاسلام فقد بني ذلك على انه اذا وجد ركبي العلة وتوافق في غرضه وصفه فترافق الحكم الى وجوب الوصف في حيث وجوبه ان حصل يكون الوصف علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا يتقدم الاصل بعده ومن حيث ان الاجابة موقوف على الوصف المستظهر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون العلة تشبه الاسباب يدل على ان مبني تشبه الاسباب على تراخي الحكم لا انقول لما ذكرنا في جميع الامثلة السابقة ان الحكم ما تراخي الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب في حكم الكلام ملها ومراعاة ان حكم الرمي لا تراخي الى الواسطة الحقيقية الى الملاك من المصنوع في الهواء والوصول الى الجرح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب في حاله انما يعقبها الحكم ان يكون بينهما واسطة فلو علة مؤقتة والا فان كانت الواسطة علة حقيقة مستقلة فهو سبب محض والافضل علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امر مستقل غير علة حقيقة او تكون حقيقة غير مستقلة والافضل علة العلة تكون الواسطة علة حقيقة غير مستقلة بل حاصلة بالذات والماضي في الهواء الحاصل بالرعي في كلامه كلام المصنف يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستعمل فيكون اذ امره بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصور يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا تشبه الاسباب في كونها ماضية اليه المحققين والذين ذهب اليه المحققون عنوان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجوب النفقة سواء امره بذلك او لا وفيه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة الوعد بمقام النفقة كما انها تنعقد حين وجوب النفقة ليقترن الانفصال بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقد متفرقة بوقت وانفصالا ما يجب ما يحدث من النفقة **قوله** وكذا الحكم في رجب فيه بالاضافة الى المستقبل مثل ان ياتي في غرضه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وقاين في حكمه لانه لا تراخي الحكم عنه الى العود في تشبه الاسباب لان الاضافة التوقيفية كما في الاجارة في تشبه السببية

في حكمه

هذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره في الرمي من ان الحكم ما تراخي على تشبه الاسباب

الاضافة هي ملك النفقة مضافة الى زمان وجوب النفقة

الطلاق



وهذا معنى قوله ولو لم يكن متراخيا اليه الى وجودها كما كان النصاب  
علته من غير متراخيه بالاسباب ص ص ص ص

فلاضافة الحقيقة او في هذا المتغير وقوله الطلاق على غير كساده الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب  
علته لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقيق الاضافة والتاثير لا حكم لعدم القارئة فان الحكم يتراخي الى وجود النصاب  
الذي اقيم حولا الى الحول مقامه مثل اقامة السوف مقام المنفعة لقوله عدم الزكوة في مال حتى يحول الحقول النصاب  
علته شبه الاسباب لانها ليست مما يتاخر في الحكم من غير تراخي حتى يكون علته غير شبيهة بالاسباب وليس ايضا  
سببا حقيقيا لان ذلك متوقف على ان يكون النصاب علته حقيقة مستقلة وليس كذلك فيكون ان الموقوف هو المال النصاب  
الاسمي لا مجرد وصف النصاب فان ما كان لا الاستقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علته  
صحيحة لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علته العلية بمنزلة شري القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النصاب اصلا  
نفس النصاب وليس كذلك لان النصاب الحقيقي هو الدر والنسل والسنة في الاسماء وزيادة المال في النصاب  
وكله هو حولا الى الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسبب السببية وعلى التاثير وتغير الاسعار  
وقوله وكذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ لم يجز حصوله بالنصاب لكان النصاب علته العلية فثبت ان النصاب  
الذي يتراخي اليه الحكم ليس علته حقيقة مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبهة بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه  
بمعنى ان النصاب الذي هو بالحقيقة فضل على الغني يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغني لانه لما كان وصفا قابلا  
بالمال تا بعالم لم يجعل جزءا على بل جعل شبهة على ترصيا للاصل على الوصف حتى جاز تجديل الزكوة قبل الحول  
اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان النصاب حقيقة العلية المستقلة لكانت للنصاب حقيقة السببية كما اذا  
دل رجل رجلا على مال الغير فصرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا شبهة العلة اصلا فاذا كان النصاب شبهة العلية  
كان للنصاب شبهة السببية فلهذا معنى قوله ولو كان النصاب سببا مستقلا الى الحق وانما قال سببا مستقلا  
اي غير حاصل بالنصاب لانه مجرد كونه علته حقيقة لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة  
فالحقيقة العلية في الحكم لا توجب كون الشئ سببا حقيقيا وهذا التاثير انما يفسر من ان الحكم لو كان متراخيا  
الى ما هو علته حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة كما يكون مستقلة بنفسها  
وبهذا ايندفع ما قيل ان الذي انتفى عن النصاب حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علته العلية كما انتفى عنه كونه سببا  
حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شئ لم يجز حصوله بالمال الى الحق ومنها جاز وموان كون النصاب  
علته العلية لا ينافي في متراخيه بالاسباب بل يوجبها على كل وجه فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشروطية  
التاثيرية اعني قوله ولو كان متراخيا الى شئ لم يجز حصوله بالنصاب لكان النصاب علته العلية والنصاب  
لا يجب حصوله بالمال لا يقال اننا نفي ذلك لانه على تقدير كونه علته العلية لم يكن هاتراخي عن الحكم حتى يكون علته  
اسما ومعنى لا حكم على ما هو المقصود لانه لا نفعل ليس من ضرورات علة العلة عدم التراخي يجوز ان يكون الواسط  
امتدادا وكذا في الرمي والخطا وغيره في الاسلام في هذا المقام كما تراخي حكم النصاب شبه الاسباب  
الاترى ان المتراخي الى ما ليس بجواز في ما هو سببيه بالعلل وهذا بيان شبهة السببية في النصاب  
بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس باصلا به وهذا يوجب تاكده الانفصال بينه وبين الحكم وحقق شبهة  
بالسبب وثانيهما ان النصاب شبهة العلية فيوجب في النصاب شبهة السببية على ما تروى وغيره من هذا الكلام المتراخي  
فطامنه ان التراخي الى ما ليس بجواز في ما هو سببيه بالاسباب كالبيع بائنا وبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي في  
وصف لا في شئ من بيع التراخي انما هو الى مجرد زوال النصاب لا الى الوصف فان قلت قول المصنف في الشرطية التاثيرية والناب

يجب  
توسط حقيقة العلة المستقلة  
لان سببية العلة  
فصل سببية شبهة العلية  
صحة سببية شبهة العلية

لكن النصاب ليس بعلة حقيقة والنصاب لا يجب حصوله بالمال نفي العلة ووجوبه لا يوجب نفي العلة لم يجز كونه اعم  
قلت بين الطرفين في الشرطين تلازم شيئا على ما لا يخفى فكل منهما يوجب نفي الاخر **قوله** حتى يوجب صحة  
الاود يعني كون النصاب هو العلة من غير ان يكون النصاب واصل في العلية صح الاود قبل تمام الحول ويكون علته  
شبيهة بالاسباب لم يتبين كون الموقوف زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا لم يحول  
للحول والنصاب كما قلنا فموقوف صار الموقوف زكوة لا استنادا لوصف الى اقل الحول وهذا ما يقال ان الاود بعد  
الاصل قبل تمام الوصف يقع موقفا وهو تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبله **قوله** وكذا تراخي  
الموت يعني ان الامور المذكورة علته اسما ومعنى لوجوبه الى ضافة والتاثير لا حكم لتحقيق التراخي في  
الموت علته ليجوز التبرع بما يتعلق به حق الموقوف من الهبة والصدقة والنجابة والخزعة ويتراخي الحكم  
الى وصف النصاب بالموت والتاثير علته ويتراخي الحكم الى وصف السرية واخرى علة الموت ويتراخي الحكم  
الى نفي السهم في الميراث وتكريره من النصاب علته الحكم بان لم يكن يتوسط شرطه اذ الشرع عند ابي جعفر حتى اذا  
رجع الميراث في وقتنا الكذب ضمنه الوية خلافا لما كان من قبله الا مثله من قبله علة العلة على ما  
يخفى عن الحكم فقال وكذا اكل ما هو علته العلة كسرى القريب فانه علته للملك وهو علة للمعق فالحالة في جميع  
ذلك شبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تعلق الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول  
شري القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فيشبه بالاسباب من جهة تعلق الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح في الا  
فيه بانه علته اسما ومعنى لا حكم كما ترون بذلك في غير ذلك وهو مذهبنا الى ان الظاهر ان سبب هذا القبيل بل من  
قبيل العلة اسما ومعنى لا حكم لوجوبه الى ضافة والتاثير والقارئة لم يجز بذلك لعدم تصريح السلف  
به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكم وبذلك العلة التي هي الاسباب علة من وجه الصدق كما علة الاثمة  
الابن وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شئ القريب **قوله** واما ما به  
شبهة العلية بكونه علة عطف على قوله واما اسما ومعنى هذا ان العلة معنى لوجوب التاثير في العلة  
لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكم لعدم الترتب عليه او المراد بالجزء الاخير او احد الجزئين الغير الترتب  
كما تقرر في الجس وبعده الا عام السببية سبب محض لان احد الجزئين ينفصل عن النقص ولا تاثير  
عالم ينقسم اليه لجزء اخر وذهب في الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه موثر والسبب المحض غير موثر  
وهذا الجواب ما تقرر عند من انه لا تاثير لجزء العلة في الجزء العلوي واما التاثير في مقام العلة في تمام  
المعلول فعلى ما ذكره من ان العلة الربا في القدر مع الجنس كالميراث والجنس شبهة العلية فيقتضيه  
به ربه السببية لانه شبهة الفضل في التقدم المزية فلا يجوز ان يسلم حقيقة في نفسه وهذا خلافا في ربه الفضل فان  
اقوى التاثير فلا يثبت شبهة العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنسب  
وموقوفه علة اذا اختلف النصاب فيبيع كيف يشاء **قوله** واما معنى حكمه يعني اذا كانت علة  
ذات وصفين موثرا في مرتبتين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى حكمه لوجوب التاثير والاتصال لا  
اسما لعدم الاضافة اليه بدون الواسطة بل انما يضاف الى الموقوف وذلك لان التاثير في الحكم فان لكل منهما في  
تاثيره العلق لان لكل منهما نوع التاثير ايجاب العلة ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد لان التاثير  
ترصيا لوجوب الحكم عند فحول علة معنى حكمه ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له

الحول

تأثيره

كما تقرر



شبه العلة في كونها كمنع ومعنى ذلك ان لا ينفك الحكم عن العلة فيكون له في نفسه قوة  
صريحة فيكون لا يكون له اسم او وصف لا يتحقق الا في ذاته الاولى بعينه من العدم في حق شئ الحكم ويصير الحكم مضافا  
الى الجزء الاخر كالتقريب في انما لا يتحقق الا في ذاته الاولى بعينه من العدم في حق شئ الحكم ويصير الحكم مضافا  
في الحكم بغيره فيكون له اسم او وصف لا يتحقق الا في ذاته الاولى بعينه من العدم في حق شئ الحكم ويصير الحكم مضافا  
بانه يجب فيها موهلة اسمها ان يكون موضوعا للحكم على ما هو في ذاته الاولى بعينه من العدم في حق شئ الحكم ويصير الحكم مضافا  
وانما الموضوع له ملك الترابية ولكن لا يوجب **قوله** حتى يصير في الكفاية عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو المذكور في الشري  
فكيف يصير هذا التوزيع فقلت الشري على الملك وعلة العلة من العلة والملك غير منزه عن العلة فالتوزيع عند الشري في ذاته الاولى بعينه من العدم في حق شئ الحكم ويصير الحكم مضافا  
للاضافه الى الترابية التي هي الجزء الاول **قوله** ويضم الى الشري رجلان قريبان مالا يدهما فان الشري  
الاجنبي فيهما القريب بعينه من القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق سواء كان القريب موكلا او موكلا له فثبت  
على الاجنبي نصيبه بالموهلة وهو الشري وان اشتريه معا فثبت لي نصيب واحد منهما نصيبا في نفسه ايضا فيكون له حصة  
سواء علم الاجنبي الترابية او لم يعلم وعند اجنبي لا يصنع لاني اجنبي في نصيبه ونصيبه جعل القريب في نصيبه  
الشري سواء علم الترابية او لم يعلم او لا عبرة بالجهل لانه نقص من جملته فاذا اشتري الاجنبي نصيبه او لا فانه لا يصح  
منه بالنفسا فان قيل لا في وجوده الرضي في تصور الجمل بالترابية كيف ومولا لا يتصور الا مع العلم بها اوجب بان الرضي  
امر بالان فادرك الحكم مع الظاهر الذي هو الاشتراك في ملكه الشري وايضا لما لم يعتبره وجعل في حكم العدم  
صار كانه العلم حاصل في قوله لا يعتبر له الشري الى هذا **قوله** وان تاجر الترابية يعني اذا ورثا عبدا مجهولا النسب  
فاذا ورثا ما انزله قربه يعني المدعي لان الترابية ظهرت بصنعه ولو كانت الترابية معلومة لم يثبت القريب بالاتفاق لان  
الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن ان يتصور تاجر الترابية في الشري باعدها فادعي احد ما انزله ابنه ولا  
يخفى حكمه **قوله** حتى يثبت مدعي الترابية يعني الشري انما ان عبدا مجهولا النسب ثم ادعي احد ما انزله ابنه لانه شريكه قيمة  
نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني الترابية قد فصل بصنعه فيكون موهلة فيكون ولو كانت الترابية معلومة قبل الشري  
لم يثبت مدعي الترابية لانها لم تحصل بصنعه وقد رضى الاجنبي بن نفسه فقلت اني في نفسه لم يحصل بصور  
الشري معا حتى لو اشري الاجنبي او لا حتى مدعي الترابية حصته لعدم الرضي واذا ورثا عبدا مجهولا النسب فادعي  
احد ما انزله قربه يعني المدعي لان الترابية ظهرت بصنعه ولو كانت الترابية معلومة لم يثبت القريب بالاتفاق لان الملك بالارث ليس  
من صنعه **قوله** او باقامة الدليل السبب الداعي مدعي الذي يفتقر الى الشري في وجوده فلا بد من ان يتقدمه الدليل هو  
الذي يحصل من العلم بالعلم بالعلم فيكون ما لا يكون متاخر آفة الوجود كما لا يخفى على المجتهدين ويقتصر على الجمل لان تعليق الترابية  
بالا يطلع عليه الا باجتنابا بغيره فيكون ما لا يكون متاخر آفة الوجود كما لا يخفى على المجتهدين ويقتصر على الجمل لان تعليق الترابية  
من قطع الشك في السؤل الا ان شري عرونة انه قد يحتاج اليه عند الجور عن اقامة حقوق الناس والخاصة امر باطن  
الوقوف عليه فاقم دليله ومورع ان يتجدد فيه الرعية الى الجمل اعني الظاهر الحالي عن الجمل مقام الترابية تيسيرا وقد يقال  
ان دليل الحاجة هو الاقدام على الترابية في الظاهر لا في الباطن **قوله** واستحدث الملك يعني ان الترابية وجوب الاستبراء  
ومع الاستبراء عن الوطى ورواها في الامه عند حدوث الملك فيها الى التفتت حيثما او ما يقوم مقامها فيكون  
الرم مشغولا بآء الغير احتراز عن ضلالت الآء بالآء وبقى الماء زرع الغير لانه امر في فاقم دليله وهو استحدث  
ملك الوطى بملك يمين مقامه فان استحدث بيد من ملك من استحدث منه وتلق من جهة ومكة يملكه من الوطى

اذ لا عبرة بجهل المدعي به

المورد الى الشغل في الاستحدث بيد من ملك من استحدث منه وتلق من جهة ومكة يملكه من الوطى  
اقامة السبب في الشغل انما هو بالوطى والملك يمكن منه مؤخر اليه وواجب وفيه نظر لان الشغل انما هو بالوطى  
الباع والملك يمكن من وطى الشري والظاهر ما في التقويم ان على الاستبراء حصة كآء عن الاصل طباء قد  
وجدوا في الشرائع ملك الوطى بملك يمين سبب موجب اليه فان هذا الاستخدام يصح من غير استبراء يزم من الباع  
ومن غير طوى يزم من الشري فانما هو في الوطى بملك يمين سبب موجب اليه فان هذا الاستخدام يصح من غير استبراء يزم من الباع  
سبب موجب اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولذا السبب الاحكام الرضي في سبب الظاهر الدليل  
على العلة **قوله** كما في قوله دواعي دواعي الجاه من التمس والتقبل والنظر في شئ حيث اقيمت مقام  
وطى الزمان في الموهلة على الاطلاق في اوقات مع الاجنبي واثبت مقام الوطى في الموهلة حالتي الاعتقال والاطلاق  
اذا كانت مع الزمان او الامه **قوله** ولا جعلوا الجزء الاخير يعني ان العدم وان لم يصحوا بالعله معنى فقط والعله  
حكم فقط لان التقييم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتها اما الاول فلا في الجزء الاول من العلة لا يضاف  
الحكم اليه ولا يترتب عليه مع ثبوتها فيه في الحكم فيكون علة معنى لوجود الترابية لا اسمها ولا حكمها لعدم الاضافه والتاثير  
فيها لثبوت العلة وموالاتها الغير الاجنبي من العلة يكون هذا التقييم بعينه واما الثاني فلا لانه لا معنى للعله كما في  
الامه لا يتوقف الحكم عليه ويتقبل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل  
به الحكم يكون علة حكمه لوجوده القارنه لا اسمها لعدم الاضافه اليه ولا معنى لعدم التاثير اذا لا تاثير له في الباع  
فيكون الجزئية وكذلك الشريط الذي يعلق عليه الحكم كقول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به  
الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكمه فقط **قوله** واما السبب المؤثر في ما يتصل بالشئ واصطلاحا ما  
يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا  
وبعده في تعدد الاقسام اختلاف في الجهات والاعتبارات وان احدثت الاقسام بحسب الذوات ولذا اوجب  
في الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كراهة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة كما يتلف بها  
وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كما يطلق للعقل بالشرط ولما راي المصنف ان الرابع موهلة  
السبب المجازي كما اعترف به في الاسلام وان تعدد المجازي في الاقسام ليس مستحسن في سبب الى ما فيه  
معنى العلة والى ما ليس كذلك وسبب الشئ في سبب حقيقة كما قال ومن السبب ما هو سبب مجازي الى ما يطلق  
عليه اسم السبب ولم يتوقف السبب الذي فيه شبهة العلة **قوله** فاعلم ان هذا التقييم السبب الى ما يضاف اليه العلة  
والى ما لا يضاف معنى ان السبب مؤثر في الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثر فيه موهلة  
له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فلاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوصف للعله  
ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هي وطى الدابة بقاها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق  
وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل الجمل لا فيما يرجع الى جزاء الجمل كما في سبب السابق الدابة لانه لما  
عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكانت امة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي  
طريق اليه والعلة ما تعلق من فعل الفاعل المختار الذي هو الجمل للعله لان سبب في معنى العلة لان  
مباشره القائل مضافا الى الشئ واثبت حادثة بها من جهة انه ليس للولي السبق في القصاص قبل الشاهوة  
فيصير لا يجاب ضمان الجمل دون جزاء الجمل كما في قوله دواعي الجاه من التمس والتقبل والنظر في شئ حيث اقيمت مقام

السبب الداعي الى الحكم

في تعريف السبب

السبب الداعي الى الحكم



ولا بالشرع مثلك عدلنا فيهما وانهما صارت قسما في اليد بالشرع قضاء القضاة واجتباؤا  
 اتفاقا على العقد وعند الشايع لا يجب على الشهود العقد ان اذ قالوا عند الرجوع تعذبا الكذب وعلم  
 من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يتكلم بشرا وانه لا يصدق السبب القوي المؤكد بالعقد على كل من له البشارة  
 في ايجاب العقد من حقيقة المرجح وجوبه ان مبنى العقد على امانة ولا امانة بين الباشرة والسبب  
 وان قوى وتأكد وان الشايع السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم على فعل اختيارى غير مضاف الى  
 السبب كقول السارق بين الدلالة على المال وبين سرقة ولا يمكن في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا  
 كما في مسألة الشراوة بالعقد وقوله في بعض النسخ فاسبب سبب حقيقي لم يقع موقفا على ما لا يخفى  
**قوله** بخلاف ما اذا رويها يعني لوز وجع المراء وكيفية او رويها على شرط انها رويها فاذ رويها يعني لوزيل  
 او لوزي لقوله في قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاء وطالب السبل فيكون المروء صاحب العلة  
 وايضا الاستيلاء بهن على التزويج المستروط بالحرية ونفسا لازما في غير الحرية فبذلك العلة كالشرع فيكون  
 الشارط صاحب علة **قوله** ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة الامن المقتضى بعد الاحرام او التزويج  
 حال كونه مؤثما لعل للضمان وموجبه فلو لم يكن الا ان فخر ما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وصيغة  
 الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول على ما لا يصدق وان لا يكون الدال  
 في ذلك **قوله** وصيد الحرم اي خلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير الحرم رجلا فقله فان الدال لا يضمن  
 لان دلالة السبب محض لان كون صيد الحرم محظورا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه  
 ازالة الامن وموجبه للضمان بل هو محظور بكونه صيد الحرم الذي جعل الله تعالى يمينه بقاء الدنيا  
 فتوقى الصيد فيه بمنزلة اكل مال الاموال المحكوة والوقوف ولذا يكون ضمانه ضمانا لا يتعد وتعد  
 الى خلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل الحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا ازالة  
 الامن فان قلت العارية الى السلطان النظام سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسألة  
 اجتهادية اقول فيها بغير القياس استحسانا لعل السعاة **قوله** فوجها به مسمى الوجعي وهو الضرب  
 باليد او السكير **قوله** كالنظير اي كالصبيح الدلالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشرط  
 فانما قبل وقوع التعليق عليه السبب مجازية لما يترتب عليها من الجواز وهو وقوع الطلاق او العتاق  
 او النذر والنذر في افعالها اليه في الجملة لا السبب حقيقة فاذ رويها لا يضمن اليه بان لا يقع التعليق عليه  
 فقله لاجل حال من النطق وما عطف عليه اي كالنطق وهو حال كونها السببا بالجواز ولو كان متعلقا  
 بقوله فامد سبب على ما في المصنف لان المعنى ومنه ما سبب مجازا لاجل اطلاق التعليق وحق  
 وكما يعبر عن الكفارة وضارة واخرى تسمية لمنه الصبيح سببا مجازيا انما قبل وقوع التعليق عليه  
 كقول الدار مثلا واما بعد فيصير تلك الاقاعات عللا حقيقية لتأثيرها في وقوع الاجرة مع الاشارة  
 اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا عن الانقضاء فاذا زال الى  
 انقضت علة حقيقة بمنزلة الاقاعات النجسة ومما انفك في ما اذا قال والله لا اخل بطن الدار  
 فدخلها فان علة الكفارة لا تقصر على اليمين لانها موصوفة للبر والبر لا يضمن الى الكفارة وانما يضمن  
 اليها كحقت الذي هو ضنة والبر مانع عنه فكيف يصح علة كسوة وانما علة الكفارة هي كحقت لانه

وضد

وقد وجب الضمان على الساعي النظام

قوله وفاد وانما سبب عدمه  
 القسم بجميع اشياء طرقت اليه  
 الى الكفارة لان الكفارة ليست  
 اذ لا تعليق فيها فلا جاز وقد يقال المراد  
 بالجزا وهو ما يترتب على الشايع سواء  
 وجد التعليق

المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الاقضاء وعدم التأثير  
 فكذلك ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الاقضاء ينتفي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا  
 لوجود التأثير قلت نعم الا ان عدم التأثير لما كان قيدا اعميا وكان حقيقة السبب في اللغة  
 ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوصا هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والاقضاء بان  
 المجاز ينتفي على مجازية ما فيه معنى العلة بان سبب القسم الذي ليس فيه معنى العلة سببا  
 حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع العقلي فخصه باسم المجاز والعلاقة انه  
 يؤهل الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع التعليق عليه وفيه نظر لانه في المال  
 لا يصير سببا حقيقيا بل علة فاقسب العلم الا ان يرد السبب بحسب اللغة والا فليكن ان يقال  
 العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع اقضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد صيغة **قوله**  
 ثم عندنا هذا المجازي للعلاقة بالشرط الذي يستتبعه سببا مجازا لشيء الحقيقة اي جهة كونه علة  
 حقيقة من حيث الحكم وعندنا فموجز مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في اطلاق تعجيز الطلاق فقله  
 وقد ذكر في الكتاب استدلالا في عدم الابطال اولا ودليله على الابطال ثانيا وجوابهم  
 عن استدلال زفران انا ما وجه استدلاله فهو انه القيد وجوب الملك حال وجود الشرط لان  
 لا ينتفي الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالشرع ومن ان كحقت فان طالق بل انا  
 ينتفي اليه حال وجود الشرط ليعبر فائدة اليمين او العتاق من اليمين تأكيد البر بالجاب  
 لجزا فمما يمتد فلا بد من يكون الجزا اعماب الوجود او متوقفا على فوات البر ليعبر عن فواته  
 على المحاقلة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كاليان تن وجبت  
 فانت طالق كان الملك متوقفا لوجوده عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين حقيقة وان علقه  
 بغيره كقول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم الخلق  
 فالشرط الملك حال التعليق ليس في جانب وجود الملك عند وجود الشرط حكم الاستصحاب وهو  
 ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصير التعليق وقوله  
 الكلام بينا وبعد ما هو التعليق بناء على نصب دليل وجوده عند وقوع الشرط فزوال  
 الملك بان يطلق ما دون ذلك لا يبطل التعليق بناء على احتمال صدوره عند وجود الشرط اتفاقا  
 فكذا لا يبطل زواله بل بان يطلق ما التثنية بناء على احتمال ايضا والحاصل انه لا يشرط  
 في ابتداء التعليق بقاء الملك اذ اقال للمطلقة الثلث ان تزوجت فانت طالق حتى لو تزوجت بعد  
 الزوج انما في بقاء الطلاق فلا ان لا يشرط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء السهل من الزوال  
 واما دليلهم على ان التعجيز يبطل التعليق فنقول ان اليمين لو كانت باسه او بغيره انما تكون  
 للبر اي تحقق المحلوف عليه من الفعل والترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون  
 اليمين بغيره مضمونا بالجزا اي بغيره ومحلوف به من الطلاق او العتاق وعلى كمال اليمين  
 باسه نصير مضمونا بالكفارة حقيقة لا مضمونا باليمين من الحل او المنع واذ كان المضمون  
 بالجزا امكن الجزا او شبهة البتة في الحال اي قبل فوات البر او لضمان البتة قبل فوات

على سببية

بالملة بيا

بتعليقه

المصنوع



العين  
التي

كانه المقصود فانه مقصود بالقيمة بعد الفوات فيكون للفتب شبهة اجاب القيمة قبل الفوات حتى يتم الايراد  
عن القيمة والرمز والكفالة حال قيام العين المقصودة في يد الغاصب مع انه لا يلزم من الاصلام قبل  
الفتب والان البرغ التعليق انما وجب خوف لزوم الجراء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجوده وان  
يكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجاء حكم يلزم عند فوات البرغ فيم عند عرضية الفوات لمعرضية الجراء  
الجاء ويلزم عرضية الوجود لسبب ليكن الحسب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الشك في الحال  
وكما لا بد من حقيقة الشيء من الحيل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة الشك في غير الشك وذلك لان  
معنى شبهة قيام الدليل مع خلف الدليل لا يخفى ويتضح ذلك في غير الحيل متبطل التعليق زوال الحيل بان يظلمها ثانيا  
فوات الحيل لا كما يظلم بطلان الحيل الشرط بان يجعل الدارستانا ولا يظلم زوال الملك بان يظلمها مادون  
الثبت لقيام الحيل من وجه بان كان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر المالك الرجوع فيها اذ ان الحيل قلت  
ما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يتم دليل على انه لا بد منه في الاثر يستحق بطلان البطلان وانما لا يكون  
منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا يلزم للبطلان وفي الطريقة البرغية انما يشترط بقاء الملك بقاء  
التعليق كما يشترط الحيل لان حيلة الطلاق ثبت بحيلة الشك وهي تنقذ الحيل الى بقاء الملك في اصل هذا  
الطريق موان الحيل بشرط لليمين انقضاء او بقاء فيبطل بغيرها بالتعليقات الثلث واما ما ذكره المصنف ان  
ملقات هذا الملك متعين للجزء فيبطل اليمين لعداها فانما هو حاصل طريق ابطالها في ملك السبيبة  
ومدان ملك اليمين ما يقع باعتبار الملك القائم وليس فيه الاثنت تطلقات فاذا استوفى بطل الجراء  
فيبطل اليمين كما اذ ان الشرط بان جعل الدارستانا او حادها او اليمين لا يستعد الا بالشرط والجاء بان افترقا  
الى الجراء الشرط لا انه يعرف كيمحى الطلاق ويمنع الغنائق ونوقض هذا الطريق بما اذ اعلق الثلث بالشرط  
في طلقه ثنتين ثم عاوت اليه بعد زواله او وقوع الشرط فانه يقع الثلث عند اي صنفه واني يوسف اجماعا  
فلو تعبد طقات هذا الملك يقع الاوافق فانها ابقية فقط ولذا هو سبب الالية وقوله الاسلام لا بان  
بطلان التعليق بالعدم الحيل لان التعليق بالشرط تطلقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال رفرند  
انه ان الشرط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب يلزم منه شبهة الشك في الجراء في الحال  
فيلزم الشرط الحيل في الحال يكون دليل على ثبوت وجود الشرط متحققا وورق ان الشرط انما هو غير حقيق  
الملك فيكون البرغ مقصودا بالجزء من غير حاجة الى اثبات شبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف  
من ان الشرط فيه في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزء شبهة الشك في ثبوت قبلها في قبل العلة وانما هو حجة  
اخر تفر من ان الشرط منها اعني في صورت التعليق بالشرط بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالشرط  
وليس للجزء شبهة الشك في ثبوت قبل العلة لانه يمنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علمه كالطلاق قبل النكاح فكذلك شبهة  
اعتبار شبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا يثبت حقيقة شبهة الشك في غير الشك وانما تبطل الطقات الثلث  
تعلق الظاهر لان ملك الظاهر هو الرجل لان علمه المنع عن الوطن وذكره الرجل وموقام لم يتجدد ولا ان  
علمه ليس في ابطال حل الحيلة حتى يعدم بانعدام الحيل بل في منع الرجوع عن الوطن للحلال الى وقت التكثير والمنع  
ثابت بعد التطلقات الثلث فيثبت الظاهر الا ان ابتداء الظاهر لا يتصور في غير الملك لان مفاد شبهة  
الحيلة بالحكمة **قوله** اعلم ان الحيل من الاصلام قد جرت عادة القوم بان يوروا في ارضها من النظم بابا  
اقسام

مقتضية

وقد

علم الاستصحاب في تحقيق عين البرغ  
بالحال والاعتماد في ذلك في التعليق بالشرط  
لان وجود الملك عند وجود الشرط هو

لا يثبت حيث

فصل

بيان السباب الشارح اي الاحكام المستوعبة على وجه الاجمال والمقصود هنا ضبط ما تفرق في من الباطن المتعلقة بالعلم والسبب  
والشرط وتبين كذا ورد هذا الحق بعد ذكر السبب وحدوث كذا علم بينهما على ان باب جليل القدرة في الاصل  
يجب ضبطه وعلى كذا يلزم بعضهم من انه لا يعبر بالاسباب اصلا والاصح انما ثبتت بالاسباب اسد ثم صرحا او لا  
ينصب الاولة والعلم انما يحصل من الاولة وذلك للقطع بانها مضافة الى اجاب الله ثم لا يشارح الشارح اجماعا  
فلما نصبت الى السباب اضل من توارر العلة المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت التكرارات عللا واسبابا  
ما انكبت الاصلام عنها ولم تنقش على اجاب الله وانكبت بعضهم في كذا في العبادات خاصة اذ المقصود في الفعل  
فقط وجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف العاملين والعقوبات فانها تترتب على فعال العباد فيجب ان يضاف في  
اداء الاصول وتعليم النفق للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شرع الشرع  
مما سدت وحين وان المنفرد بالاجاب الاصلام الا اننا نضيف ذلك الى ما لموسب في الظاهر يجعل اسد ثم وجوب الاصلام  
مترتبة عليها شهيدا وتيسر على العباد ويتوصلوا بذلك الى معرفة الاصلام بمعرفة الاسباب الظاهر على انها امارات  
وعلاقات لا موارث وبعض ذلك قد ثبت بالنفس والاجماع كاسبغ الملك والنقل للخصام والنزاع المحل في غير ذلك  
والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ما يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر **قوله** فيجب الايمان باسباب العقوبة  
والاقرار بوجودها ووجوبها وسائر صفاتها على ما ورد به النقل وشهد به العقل وهو قد في العالم ان يكون جميع ما  
سوى الله من الجواهر والاعراض سبق قبا بالعدم وانما يسمى على ما لا يعلم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء  
في ان وجوب الايمان بالاجاب الله الا ان السبب في تيسر على العباد وقطعا في العباد بين والزوال لم  
يلا يكون انما ثبت بعدم ظهور السبب ومعنى شبهة حدود العالم ان السبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا  
لوجوب الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو اذ في ذلك ان يدل على ان له محورا صانعا قد ياغبنا على  
سواء واجبالا انه قطع التسلسل ثم وجوب لوجوده يبين عن جميع الكمالات وينبغي جمع التناقض لا يقال لو كان  
السبب في الحدود الزمان على ما قسم كما كان القائلون يقدم العالم بان زمان وجوده بالذات بمعنى المسبوبة  
بالغير والاحتياط اليه قائلين بوجوب الايمان بالله لا ما نفعل من حله الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم  
بارادة واختيار وان المختار لا يكون الا حادنا ومم ينفون ذلك ويؤمن فليس المراد ان السبب بالنظر  
الى كل واحد موجود في العالم فقط بل مراتب ان كذا في ذلك متفاز على ما يتبين في قوله ثم سنبين انما باننا في  
الاخلاق في انفسهم الالية الا ان الاستدلال بالاخلاق والافاق في نفس موارث مراتب وضوحا واكثرنا وقوعا  
واثبتها واما اكل احد شيئا مدغم والسموات والارضين فكان ملازم الحيل من مومن اهل الايمان فلذا  
يجب ايمان الصبي المحقق بسببه وموالاته في والافاق والافاق ووجوده كنه وموالاته في والافاق والافاق عن  
النظر وانت مل اذ الكلام في الصبي العاقل وموالاته في ذلك يدل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للايمان  
فلما يتحقق حقه لم يكن الا بغير شراعي وذكر في الايمان في لانه لا يحتمل عدم الشرعية اصلا في موعده في خطب  
ما لايمان لعدم التكليف باعتباره الخطاب فيستقط عنه الاله والذلي يحتمل الاستقط في بعض الاحوال كما اذا  
اراد الله ان يؤمن فاكس على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر انه وجوب الاداء مبني على  
الفعل اليه من عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة الخلق في انه ان فالصبي اذا بلغ في شامق الحيل ولم يبلغ  
الدرع فثابت ولم يملك ان معذورا عند عامة الشارح اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه عند الايمان

التقصان

أحد



لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطأ اذا كان في حتمية النية والرفع والايصال ليس  
 كذلك بل انما يشترط فيه الاداء على كونه مشروعا في حق المورث كما في جملة المسافر **قوله** وللصلوة ان السبب الوجوب  
 للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في فصل العقود لبيان ان الامور به نوعان مطلق وموقت **قوله**  
 وللزكاة ان سبب الوجوب للزكاة ملك المال الذي مولف صاحب وجوب الزكاة في ذلك الحال لا في غيرها  
 مثل قوله صلى الله عليه وسلم ما توارى عن عورتها امرأكم وتنص على الوجوب بتضايف الزكاة في وقت واحد  
 واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا على ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقد راعى الشارع بالانصاف الان تفاوت  
 الغنى يكون بالنسبة ليس صرف الى الحاجات المتجددة فينبغي اصل الحال فيفضل الغنى ويستتر الاداء فصار انما الزكاة  
 لوجوب الاداء تحقيق الغنى واليسر الان التمسك بالمراتب في اقيم مقامه السبب المورث اليه وهو لولا المستحق  
 للفصل الرابع الذي لا يثبت في الغنى بالمراتب والرسول وزاوية القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما  
 يناسبه فصار الحول لشرط وجده في الغنى والتمسك بالمراتب في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول لشرط  
 الحال بوصف الغنى والحال بهذا الغنى غير بديهي بل انما يكون تكرار الوجوب بتكرار الحول وتكرار الحكم بتكرار السبب  
 لا بتكرار الشرط **قوله** وللصوم ان سبب الوجوب هو الصوم وهو الصوم في الايام ولياليها لان الشهر اسم  
 للجموع وسببه باعتبار اظهره في الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لم ينعقد الصوم على من كان  
 املا في الليل ثم صام في وقت النهار في يوم واحد بعد تحقق نية الاداء بعد تحقق نية الصوم في وقت النهار وليس من حكم  
 السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذمب الاكثرون وهو  
 المختار عندنا لانه ان كل يوم سبب لصومه معنى ان الجوار الاول الذي لا يجوز من اليوم سبب لصومه في ذلك اليوم لان  
 صوم كل يوم عبادة على من يختص بشرائط وجوده منفرد بالانتماء في بطلان نواحقه فينبغي سبب على صفة  
 واجواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعد تحقق الشهر فقدم بيان في باب الامر **قوله** وعن افاق  
 لا تتراعى الحكم يعني ان كلمة عن تدل على التراجع عن الشيء وانفصاله عنه لانها لا يبعد والحي وانه فاذا وقعت  
 صفة الاداء التي حكم الاستقراء انما ان تكون لا تتراعى الحكم عن السبب كما يقال اوفى الزكاة عن مال ولا يخرج من ارض  
 او تكون للدلالة على ان ما وجب على محله قد اوفى عنه غير ما كان باب عنه كما يقال اوفى الزكاة الدرية عن القاتل  
 وحل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والمحرور والغني والفقير الذي يكون في مؤنة المكلف  
 ضرورة وفولم يضمن غنونه وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب حياته والمحرور ليس من  
 الاجزاء المستقرة في نفسه اهل القرية والفقير من وجب له ولا يفت عليه ويصرف اليه فلا يفرق عنه اذ لا يخرج على الخراب وذكر في الاراء  
 ما يصح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان في طلب وملك صدقة فانظر ما رآها عليه كالشفقة  
 والى يفتد عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه لا يتحقق بالبهمة فيما يملك عليه فعلى اصل الحقيقة الوجوب  
 على العبد وعلى اعتبار عار من الملكية الوجوب على المولى فوقع كراهة عن انسان الى المعنى الاصل ومكنا العقول  
 في الصبي والكافر **قوله** بخلاف تضايف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعانة التي هي من اوصاف اللفظ  
 كذا قيل وليس سديد لان مراد السائل بالاستعانة ان كان جاز الاضافة الى غير السبب مما اذا فليجوز تضايف  
 الوجوب بتضايف سبب بناء على انه سبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب

بعض الشهور  
 قوله قد مر بيان في باب الامر ان  
 الاجزاء المستقرة في نفسه  
 النية بجميع  
 وجه خلاصتها  
 الليل انه يمكن  
 ولا يطرأ عليه السلام على التكرار

وارد في الشرع كحجة الاسلام واصلح الحاضر وتضايف الوجوب بتضايف سبب ليس بوارد الا ان  
 يجعل تضايفا لسبب كالحول على ما مر وما تكرر الواجب بتكرار الوقت فتكرار السبب ايضا لان السبب  
 هو الزكاة بصفة المؤنة بتكرار وجوبها بتكرار الحاجة والشرع جعل يوم الغطر وقت الحاجة فتكرار وجوب  
 المؤنة **قوله** فهذا الدليل القوي اشار الى وضع ما يتوهم من الترجيح بكنة الاداء وموانع دليل سببية  
 الغطر موانع الاضافة فقط ودليل سببية الراس موانع الاضافة وغيره فظهر بان تضايفا سبب بالحق **قوله** وايضا وصف  
 المؤنة بترجيح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عن غنوتك بشربان  
 ملق الصدقة تجب وجوب المؤنة والاصل وجوب المؤنة في رأس يلى عليه في العبيد والبهائم ففيه تنبيه  
 ايضا على اعتبار المؤنة والولاية **قوله** ولما كان سبب الوجوب في موانع البيت بدليل الاضافة اليه لا الوقت  
 او الاستطاعة اذ الاضافة اليه ولا يتكرر بتكرار مع صفة الاداء بدون الاستطاعة كما في الغني بل الوقت لشرط  
 لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا يجوز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** والعشر  
 يعني ان سبب كل من العشر والجزء موانع الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنسبة الحقيقية والمخرج بالنسبة التقديرية  
 وهو التمكن من الزراعة والاستغناء وذلك لان العشر مقدور بنفسه في الارض فلا بد من حقيقة المخرج مقدور بالاداء  
 فيبقى النماء التقديرية على حقيقة المخرج متعلق بانماية في كل من العشر والمخرج مؤنة للارض حتى لا يجزى فيه  
 الا على السكامة لان اسدته حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عارضا  
 والمنفعة عليها كالعبيد والدواب فيلزم لظن لظن تلك النامية عن الارض الى ما عني الاداء والعشر لظن بين  
 والصفحة التي هي بشرط النظر على الاداء ويستمر في السنة السهبا فيكون النفع على الفريقتين نفع على الارض  
 تقديرية باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني المخرج من الارض فليكن من كثر منزلة  
 الزكاة من المال النامي وباعتبار النماء التقديرية لانه عقوبة على الاستغناء بالزراعة من الاعراض في الجلاء  
 الاصغر والاكبر والاقبال على المعنى من المذموم بلسان الشرع والوهم من راس الخطيات ومذايرها سببا  
 للمذمة والصغار وطرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار  
 الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة ووطر ارج عقوبة فيستأنيان باعتبار الوصف فلا يفتقران في  
 سبب واحد وهو الارض النامية وعند ان فقيحي العشر من الارض لاجية وانما يجب المخرج من الارض  
 العشرية وذلك لان سبب المخرج عند الارض وسبب العشر المخرج من الارض **قوله** ولما رآها اراها الصلوة  
 لتبناها عليها في قوله او اقم الى الصلوة فاعلوا الى اداء الزكاة والقيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر  
 بالسببية واما اضافة الى الصلوة ونحوها بنيتها وتسقوطها بسقوطها فاعلها دليل على سببية الصلوة وفي  
 اراوتها ولطو شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفته  
 الطاهرة فلا يجب تخصيصها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيستوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون  
 شرطا ولهذا التوضيح من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة والتقدم الى الوقت جازت الصلوة بها لان  
 المعبرة في الشرط هو الوجوه فقد اومأ بوقوعه وليس بالحدث سبب لان سبب الشئ ما يقتضي اليه ويلازم وحدث  
 ينزيل الطهارة ونحوها وقد يجب بان لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها ومولانا في بعضه اليه  
 لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة في شرط الصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط

والمتكلم بكثرة التعميم يصلح  
 الدخول المنع والدفع عنهما  
 فيكونوا سنة الشبهات من الشبهة وهي  
 ارباض الغالب على السواد فيكون  
 اشوب وسميت سنة الغطر بها  
 عن المطر حسنة



وايضاً الصلوة مشروطة بالطهارة فتشترط غسلاً فلو كانت سبباً للطهارة لم تقدمت عليها ولمذاج لانما يجب  
عن الاول بان الشرط الصلوة وجوب الطهارة لا وجوبها بالحدث وجوبها لا وجوبها عن الثاني  
بان الشرط موصوفه الصلوة مشروطة بالطهارة والشرط وجوب الطهارة والسبب ملو اذ الصلوة لا تقبل  
والجيب ملو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر **قوله** والحدود والعقوبات يريد ان السبب  
يكون على وفق الحكم فالسبب للحدود والعقوبات المحضة تكون مخطورات محضة كالزنا والسرقة والقتل  
والسباب الكفارات ما فيها من معنى العبادات والعقوبات تكون اموراً دأبت بين النظر والاباحة مثلاً البطخ  
في رمضان من حيث انه يلائق في فعل نفسه الذي ملو مملوك له مباحاً ومن حيث انه جنابة على العبادات مخطورة  
وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها حكماً من النظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا  
فانه يلائق حرماً محضاً فان قيل لما مر هذا الكلام من بيان سبب كفارة اليمين ملو اليمين وانما دأبت بين  
النظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي ملو الوقت والشرع سبب مجازاً قلنا بنى الكلام على سبب  
الجزائية لانها اظهر والشرع ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافة اليمين  
الا ان سبب بعضه كونها معقودة لانها الدأبت بين النظر والاباحة لا انفساً وشرط وجوبها فوات الزمان  
الواجب في اليمين ملو البراءة من مترك حرمه الية والكفارة صفة عن البراءة كما انه يثبت في شرط فوات  
البرائة يلزم لليمين باليمين الخلف والاصل واليمين وان الغدتم بعد الحلف في حق الاصل اعني البرائة فائدة  
في حق الخلف فالسبب الاصل والخلف واحد **قوله** والشرعية المعاملات يعني ان اذ اذ الله تعالى بقائه العام الى جميع  
عليه زماناً قد ان سبب الشرعية البيع والظهار ونحو ذلك وتقديرنا ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط ببيع  
الان بقاءه الى قيام الساعة ومومني على هذا الاشخاص اذ بقاءه في الذرع والآلات في لفظ اعتدال مزاجه  
يقف في البقاء الى امور مناجية في الغذاء واللباس والسكن وذلك يقتضي معاونة ومشاركة بين افراد  
النوع في حياتهم للتوالد والتنازل الى ازواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصارف وكل ذلك يقتضي احوال  
كلية مقررة من عند الشارع لا يحفظ العدل والنظام فيما بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والباقيات  
المتعلقة ببقاء الشخص فكل احد يستحق ما يليه ويغيب على من يناله فيقتضي احوالاً مختلفة فلهذا السبب  
شرعت المعاملات **قوله** ولا لاضافات قد سبق ان من الاصل ملو ملو لا لفعال العباد كما ملو في البيع والظهار  
في النكاح والامانة والطلاق ومن تسمى لاضافات الشرعية وسببها الافعال التي هي اثارنا وملو في التقربات  
المشروعة كالاجاب والقبول مثلاً فالاصل ان الغف ملو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما تعلق بامر  
الاخرية وملو العبادات او بامر الدنيا وملو اما تعلق بقاء الشخص في المعاملات او ببقاء النوع باعتبار  
النزل وملو المناكحات او باعتبار المدينة وملو العقوبات وهذه الامور والترتيب جعل احوالاً في رده اياه  
انفساً اربعة اركان فالسبب كل من ذكرنا ما يناسب على التفصيل **قوله** واعلم ان كان التعارف في العلة والسبب  
ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسبب الاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان العلة تأثيراً  
دون السبب وكان بعض ما سماه سبباً قد جعل فيما سبق علة ونفي كونه سبباً اشار من هذا الى اختلاف  
الاصطلاح اذا تارة للاستبعاد ونفيان التوهم الاعتراف في هذه الاصطلاحات ما حذرة من الخلافات القديمة و  
لا من هذا **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكرنا من المهور اربعة لشرط محض وشرط فيه معنى السببية وشرط جازا

الاشتمالات الشرعية

التعارف في العلة والسبب يكونان نوعين

نوعين

والشرط فيه معنى السببية

اي سبباً ومعنى للاحكام وجوب العطف ان وجوب الحكم ان لم يكن مضافاً اليه فلو لم يكن مع كمال الشرطين المدين  
علق بهما الحكم وان كان فان تعلق بينه وبين الحكم مفعول فاعل مختار غير منسوب اليه فلو كان غير متصل بالحكم  
لنحو ان تعلق كل قيد العبد والافان اي عارضة علة يصح لاضافة الحكم اليها فلو ان تعلق في كسفي الزني وان عارضة  
فمن الاول كقول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر في الاسلام قسماً خاصاً سماه شرطاً في معنى العلة  
ومو العلامة نفسها ان العلامة عند من اقسام الشرط ولذا سمي صاحب الدار بالاصطلاح شرطاً محضاً يعني  
انه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط اي عارضة علة فهي في معنى العلة وان عارضة  
فان كان لا بقا كان في معنى السبب وان كان مقارناً او متزامناً فهو الشرط المحض وفيه نظر **قوله** وهو اي  
الشرط المحض اما حقيقتي يتوقف عليه الشيء في الواقع او الحكم ان راعى حتى لا يصح الحكم بدون اصل كالشهود  
للشهادة والاعتماد على كمالها في الصلوة واما جعل يعين المكان ويعلق عليه فانه اما بجملة الشرط مثل  
ان تزوجت فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعلق ولا يركله الشرط عليه مثل المرأة  
التي تزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امران فهي طالق باعتبار ان تشرط الحكم على الوصف تعلق له به  
كالشرط **قوله** وقدرنا ان الى بيان اثر الشرط للبعث الحقيقي حيث لا يصح الحكم بدون **قوله** مضاف الى اذ لم يجر  
الشرط علة محضة لاضافة الحكم اليه فلو لم يضاف الى الشرط لانه في العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت  
حقيقة العلة الصالحة فانه لا اعتبار به بالسبب والخلف فلو شهد قوم بان رجلاً علق طلاق امراته الغير المقتولة  
بعد قول الدار وآخر بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهرها لانه  
شهدوا الشرط ان لم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم الى الشرط واذا رجع لشهود وقول الدار  
وشهدوا اليمين اي التعلق جميعاً فالضمان على شهود التعلق لانهم شهدوا العلة اما باعتبار ما يؤيد  
اليد او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة وما هو فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادته الغريبة في قضاء  
القاضي فصل الحكم بالعلة فكل العلية ومع وجوب العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لاجل لاضافة الى الشرط  
فان قيل لو شهد قوم بانهم تزوج من المرأة بلف والازواج بانهم دخل بها ثم رجعوا فبقاها فالضمان  
على شهود الدخول مع اذ الشرط والتزويج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابروا وشهود النكاح  
عن الضمان حيث ادخلوا في مكان الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما في  
فيه **قوله** كسند التحية فانه سبب يكونه مقتضياً الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم  
يضاف الى العلة دون السبب **قوله** فان قال كما شرط لاضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة  
لاخافة الحكم اليها او رد ما لا ليس فيه معارضة العلة اصلاً ومو ما اذا رجع لشهود الشرط فقط وحكم  
الضمان عليهم على ما ذكر في الاسلام ومو ما اذا رجع لشهود الشرط فقط وحكم  
فمن انهم لا يضمنون شيئاً ومو المنصوص في الجي مع الصغير او رد ما لا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة  
لاضافة الحكم اليها ومو ما اذا رجع لشهود الشرط واليمين جميعاً ثم ما لا يوجد فيه معارضة العلة لكنها  
لا تصح لاضافة الحكم اليها ومو ما اذا قال رجل ان كان قيد عشرين ارطال فبعدت ثم قال  
وان حل احد قيد العبد فشهدت احدان بان القيد عشرين ارطال وقضى القاضي بقيد العبد فقل  
المولى قيد العبد فاذا موثا فيه ارطال فبعدت الى حقيقته يرضى لشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي

ولذا

فهو

وانه ليس بمنزلة الشرط

فان رجع لشهود الدخول مع وجوب  
للزوج ما اذا رجع الى المرأة من نصف مهرها



نافذاً ما هو باطناً لا يتناهي على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانة عن البطالة باثبات التصرف المشهود  
به مقدماً على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما إذا أبان الشهود عبيداً أو كذا فإنه لا يثبت بالتصديق  
لا يمكن الوقوف على حقيقة الصدق وإنما نحن فيه قد سقط حقيقة موثوقه وزان القيد لأنه لا يمكن إلا العمل  
وإذا صدق بغير القيد وإذا أخذ القضاء كما هو باطناً فحق العتق قبل الحق فلم يكن إضافة إليه والعلة اعني  
التعليق غير صالحة للإضافة إليها لأنه تصرف من المالك في ملكه من غير عقد ولا جارية كما إذا باع ما له نفسه  
أو اكل طعام نفسه فثبتت الإضافة إلى الشرط وهو يكون القيد عشرة أرطال والشهود قد تعدوا بالكذب  
المحض فوجب لضمان عليهم وعند من ينفذ القضاء كما هو باطناً لأنه بني على صحة الباطنة إلا أن العدة الظاهرية  
دليل الصدق ظاهر معتبر كونه وجوب العمل وإذا لم ينفذ باطناً كان العبد رقيقاً بعد القضاء ويعتق قبل  
الولي قبل فلا يثبت الشهود وما ذكرنا من أن العلة هي عين الملك اعني تعلية العتق هو المذكور في اصول  
فروع الاسلام وغيره وهو موافق لما تقرر عندهم من أن عتق لا يقتضي هبات الشرعية من التفرقات المشروعة  
حتى لو ادعى شري الدار وأقام البينة وقضى القاضي بعتقه ملكه في الشريعة دون القضاء فما ذهب إليه القاضي  
من أن العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والوجه في ذلك أنه في سبيل رجوع الفريدين عن شهود التعليق  
وشهود الشرط بأن العلة هي شهود التعليق وهي صالحة للإضافة الضمان إليها لأنها ثابتة العتق بطريق التعليق  
حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسألة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقق أنه  
بأن في الصور تبيّن أن العتق لم يكن متحققاً الواقع وإنما لم ينفذ القضاء القاضي بضمين على الشهود الباطنة  
وموكله يؤدي إلى هلاك المال في صورة رجوع الفريدين شهود التعليق على مقتضى صالحة للإضافة الضمان  
إليها خلوتاً عن معنى التعدي فيضاف إلى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة أرطال لتعديهم بالكذب المحض  
أو لا مبالغ للإضافة إلى الحل لتحقيق العتق قبله ظاهر وأما باطناً مع أن الشهود الشرط منهم بمنزلة شهود العلة من  
وإبرار عدمه إني وزان القيد تحقيق الوجود والشرط ما يكون على شرط الوجود وتأمينهما أن التعليق ما كان  
مؤثراً بغيره المالك والشهود قد شهدوا بوجوب التعليق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتجيز فكانوا  
شهود العلة لا ثبات العتق في الحقيقة فإن قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف إلى العلة أو الشرط بل نثبت  
العتق بلا شئ أصيبت في العتق حكم يؤدي إلى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شئ بمنزلة الضمان  
على السيد فلا بد من الإضافة **فصل** والعش مباح يعني أن المشتري وإن كان سبياً وهو يشترط العلة في الاقتضاء  
إلى الحكم والاتصال به فغداً لا يضاف إلى العلة كان ينبغي أن يضاف الحكم إليه دون الشرط إلا أن الضمان ضمان  
عدوان فلا بد من يضاف إليه من صفات التعدي ولا تعدى في السبب اعني المشتري لأنه مباح محض وهذا  
مشعر بأنه لو كان الماشي يضاف إلى المالك المحض في ملك الغير سقط الماشي بغيره أن المالك لم يكن الضمان على  
الخاف ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الخاف المتعدى لا يقال مراد أن الماشي مباح في نفسه  
وأن الماشي بغيره بغير الصور كما إذا كان في ملك الغير لا نقول الخاف أيضاً كذلك والظاهر أن تقييد الماشي بالآباء  
أحرار من محل الخلاف في بعض الوجوه عن أصحابنا في ذلك أنه لا ضمان على الخاف عند تعدى الماشي  
**فصل** بخلاف ما إذا وقع نكاح في نكاح العدة وان فإنه لا ضمان على الخاف لأن الإيقاع على مقتضى صالحة للإضافة  
إليها فلا يضاف إلى الشرط **فصل** وأما وضع الحجر يعني أن ملأ الأمور طرق مفضية إلى التلف فتكون السبابا

وبأن الشاهد بين يدي التفتيح

الشرط في الشرط  
الشرط في الشرط  
الشرط في الشرط

لأحكام العمل بخلاف في لفظة أنه من الزمان ما عني مساكن الأرض فيكون شرطاً ومما ينظر وهو أنه لا معنى للبيعة إلا الإضافة  
إلى الحكم والشاهد إلى من غير تارة وهذا هو أصل القول في القيد وفيه الباب وهو أن يكون جوازا لا مقيداً  
وهو أي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعني من عليه أي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك  
الفعل إلى الشرط يخرج الشرط المحض فإني دخلت الدار فانت لما أتت القيد وهو فعل مختار لم يترتب على الشرط  
بل بالعكس وخارج ما إذا اعترض على الشرط ففعل مختار بل بطبيعته كما إذا أتت زرق الغير ضمان المبيع ففعل  
وخارج ما إذا كان فعل مختار منسوباً إلى الشرط كما إذا افتح الباب على وجهه غير الطائير فخرج فإنه ليس معنى  
السبب بل في معنى العلة ولهذا يصفى وأما وجوب الضمان عند مجرد صورة فتح باب القفص فليس  
مبنياً على أن طير أن الطائير منسوب إلى الفتح بل على أن فعل الطائير بعد رقيقته بالأفعال الغير الاختيارية كسبلان  
المبيع **فصل** لا يثبت عندنا مشوراً بخلافه في وليس كذلك **فصل** فإن الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب  
لا تعليل لعدم الضمان وتعدى أن الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدم بالآلة طريق الحكم  
ومعنى إليه بأن يتوسط العلة بينهما فيكون متقدماً لهما وإني قال صورة العلة لأن الشرط المحض يتقدم  
على انعقاد ما عليه ما سبق من أن التعليق يمنع العلية إلى وجوب الشرط فلا بد أن يثبت الشرط حتى ينفذ العلة  
فحل القيد كما كان متقدماً على الباقي الذي هو علة التلف كان شرطاً في معنى السبب لأنه معنى العلة لأن العلة  
لها من مستقلة غير مضافة إلى السبب ولا حادثة به بخلافه في كسوف الدابة وأما إذا أمر عبد الغير بالآباء فابق  
فإنما يضمن بناء على أن أمن السبل العبد وهو غيب بمنزلة ما إذا استخدم فذمه وما يقال في بيان  
تقدم السبب على صورة العلة إنما هو معنى الشئ وسيلة إليه لا بد أن يكون له بناء على السبب مستقيم لأنه  
معنى إلى الحكم والمطلوب تقدم على صورة العلة ومنها ما هو وجوب تاجر الشرط عن صورة العلة إنما هو  
في الشرط التعليق لا التحقيق كما شهده في الشك والظن بأنه في الصلوة والعقل في التفرقات على كل شيء  
**فصل** له أي مجرد أن فعل الطير والبهيمة مدرجاً في صالحة للإضافة التلف إليه فيضاف إلى الشرط وإيضاحها  
لا يبرر أن عن الخوف وعادة فعلها يلحق بالأفعال الطبيعية بمنزلة سبلان الماشي فظهر أن كلامنا كون فعلها  
مدرجاً أو كونه بمنزلة الأفعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف ليس كما  
ينبغي ولأبي كلاً وأبي يوسف هما أنه إن أريد أن فعل الطير والبهيمة مدرجاً في الإضافة الحكم إليه فليس كونه لا  
ينافي اعتباراً في قطع الحكم عن الشرط وإن أريد أنه مدرج مطلقاً حتى يقطع الحكم عن الغير فمخرج كما إذا أريد  
شخص كل على سيد حال عن سبب الضمان تبعاً فالحق لا يلزم أن فعله وهو الماشي عن السن مدرجاً في الإضافة  
الحكم إليه كونه بهيمة لكنه معبر في منع الإضافة الفعل عن الماشي ولا يعني أن هذا جواب عن الوجه الأول فقط من  
الاستدلال مجرد بوضوح على ما سبق كلاماً من أنه الاستدلال واحد فإن قيل يجب أن يفتح الباب شرطاً لا بد لكن  
قد سبق أن الشرط إذا لم يضره صالحة للإضافة الحكم إليها كما يضاف إلى الشرط ومنها كذلك لأن فعل البهيمة  
لا يضره الضمان قلنا لا لأنه لا يضره علة الضمان على الماشي وقد يقال الحكم ومنها موافق للضمان ولا  
نزاع في صحة الإضافة إلى فعل البهيمة قلنا كذلك في الفعل الطبيعي فينبغي أن لا يثبت في صورة التي زرق **فصل**  
وإذا قال الولي فإن عورض بأن الماشي لا يملك أن لا يملك في البهائم بان التمسك بالظاهر إنما  
يصح المدفع والولي محتاج إلى استحقاق الويرة على العاقلة فلا بد من إقامة البينة على أنه وقع في البهائم بغير توكيد



الحكمة

الشرع على ما هو عليه

**قوله** واما شرطها اسمها لا كما اذا قال ان دخلت من الدار ومن فانت طالق فاول الشرطين محال لوجود شرط  
 اسمها لتوقف الحكم عليه في الجملة لا كما لعدم تحقق الحكم عند فان دخلت الدارين ومن في تلكه طلقنا فانها  
 قد دخلت الدارين او دخلت احدهما فانها قد دخلت الاخرى لم تطلق تناق وان اباها قد دخلت احدهما ثم تزوجها  
 قد دخلت الاخرى تطلق عندنا لان الشرط المكمل لوجود الشرط انما هو وجوده لا لا وجوده وهو الشرط بدليل انها  
 لو دخلت الدارين في غير المكان المحلل للبعث ولا بقا البين لان محل البين في الزمة فيبقى بقاءها ولا يتشترط الا عند الزمان  
 الثاني لان حال تزول الجوارح فيكون الملك وبذلك يخرج الجواب عن وجه قول زفر انه ان الشرطين شئ واحد وجود  
 الجوارح في احد ما يشترط الملك فكذلك في الآخر **قوله** واما العلامة فهي عن مقتضى تصرف المهر ما يتعلق بالثمن من غير تأخير فيه  
 ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجوده كذا الشرط والعلة والسبب والتمسك بها ما يكون علما  
 على لوجوده من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم فسوا به بالاخصال مع ان وجوب التزيم موقوف عليه  
 وتسمي بعض شرط في معنى العلامة وبعض شرط على الاطلاق لتوقف وجوبه عليه واما تقدمه على وجود الزمان  
 فلان في ذلك فان شرط من صورة العلة ليس بلام من الشرط ما يتقدمه بالشرط والعلة وتسمى النكاح  
 كذا في الكف وهو حاصل النكاح الذي ذكر المهر واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في  
 الشرط التعليق واما التعليق اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط العلق وتكون  
 النكاح وقد يتاخر كما في التاخر عن وجود نخل زيد وقطع الخيل التاخر عن وجود نخل القديس والتمسك بكونه اقوي  
 بولسطة انصاره بالتمسك بشرط في معنى العلامة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم لسي علامة وحاصل هذا الكلام ان الاخصال  
 شرط الا ان يسمي علامة لما للعلم العلامة في عدم الاتصال بالحكم في كلام المصنف محل نظر اما اوله فلان الشرط التعليق  
 قد يكون متقدما واما الثاني فلان العلم به كما في تعليق عتق العبد يكون قيدا واما ثانيا  
 فلان ليس كل شرط متقدم سمي علامة كما في طهارة الصلوة والكل شرط متاخر يكون في معنى العلة كتمسك العبد بالعلم  
 واما ثانيا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من شرطه في البئر بعد حفن  
 البئر فان فقد الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني زالة الامم عن الارض **قوله** وما كان في نظر من كون الاخصال  
 علامة لشرط في معنى العلة ان الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يمارضه صالحة لانه في الحكم اليها كانا معا  
 ان الاخصال عبارة عن اتصال جسد بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة  
 الموجبة للعقوبة المحقة **قوله** فان قيل فيمنع هذا السؤال على رواية المذكورة في الاسرار ومن ان عتق  
 هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين علم وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا اننا قد كان قبول الشهادة  
 في الاعتناق قبل ان يسلّم ايجاب الزم **قوله** انما على اسم حرة وتحقق الاخصال والمذكورة في البداية واكثر الكتب  
 يثبت العتق تفرعا على اصول الكاف ولا يثبت **قوله** فيمنع هذا السؤال على رواية المذكورة في الاسرار ومن ان عتق  
 عليه فاحصل ان شهادتهما تنقض ثبوت العتق وتقدم على الزمان وحزنا الاول يرجع الى الكافر فيقبل و  
 الثاني ان اسم فلا تقبل **قوله** ومنها لا يثبت في صورة ثبوت الاخصال بشهادة الرجال مع الشأ  
 لا يثبت شهادتهم في العتق لان الاخصال علامة لا علمه او سبب او شرط في معنى العلة فيكون انما  
 اثبات العتق به **قوله** وهو يصح الضمير لشهادته وتذكرين باعتبار في ان المصدر في معنى ان مع العتق **قوله** وهو ما  
 ذكر في انزال العلم فيمنع الصورة كذا يبرره او غاية الرق ورفع الشك لا الاستحالة النج واصل الكلام

ان امتناع قبول شهادتهم في العتق لا يبرره وهو محال وتكون مستوفى الاخصال لانه علامة لا موجب  
 وامتناع قبول شهادتهم في الكف لا يبرره فيه المشهور عليه وهو محال فلا تقبل في الصورة المذكورة لتقرر العبد  
 اسم فان الرق مع الجبوت من العتق مع الزم **قوله** وعند أبي حنيفة لا يقبل شهادته القابلة في الصورة المذكورة  
 لان الولادة في حقا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة البتة للنسب حرة وانما لا تقبل ثبوت النسب الا بها فيستط  
 لا ثباتا كما في الجرح رجلان او رجل واحد امانا في خلاف ما اذا وجد الفرائض النكاح او الجبل الطاهر او قرار الزوج  
 بالجبل فان كلامنا في ذلك دليل على ما يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معروفة **قوله** واذا علق بالولادة  
 طلاقا يعني فيما اذا لم يكن الجبل طاهرا ولا الزوج مقاربا او لو جردا احد ما فعند أبي حنيفة يثبت بحد آخر اياها بالولادة  
 كما في تعليق الطلاق بالجرح ووجه ايراد من المسئلة منها ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت  
 شرطا لتعليقها فيعتد عند ما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة واحدة فيثبت ما بينهما من الطلاق  
 وغيره وعند يعقوب حاشا للشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل واحد وامرأتين ولا امتناع  
 في ثبوت الولادة في حق غيرها لانه في حق وقوع الطلاق كما ان الامتناع في ثبوت ثبابة الامة في حق نفسها  
 لانه في حق السخاف في الرق على ابايع فيما اذا انشأ امة على نكاح فاعني اعترى انها يثبت وشهدت امراته بذلك  
 وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا وصفا فهو كونه الشرط والاثبات مشاهدة الواحدة موالا او دون الثاني واما  
 ثبوت النسب فانما يكون بالفرائض النكاح وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفرائض النكاح وقت العلق في  
 كذا في شرح النجوم **قوله** بخلاف الجبل جردا عما يقال ان الجبل ورد في الشهادة قد رتب على الرمي والجرح في اقامة  
 البينة لتقرره والذين يرمون المحصنة الآية فاذا كان الجرح علامة في حق رد الشهادة فكذلك الجبل فينبغي ان  
 يقدم للجرح على الجرح لا سيما ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم عند ان يقع في حق من قبل ان قوله تعالى ثم لم  
 ياتوا عطف على يرمون فيكون لشرطه كذا اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت زيدا فانت طالق وعبدى  
 كان يكلم زيدا بشرط الطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل جرح الدخول شرطا في حق العتق لم يقع  
 الشرط ان في حق قوله لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا على مجموع الجمل الاسمية فاجعلوا  
 الجرح في اقامة البينة لغرض في حق رد الشهادة لا لاجل من الدليل على انه في حق علامة لشرط تحقيقه في حق  
 الجرح لشرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبريت فيكون رد الشهادة وتقدم الجرح على الجرح لا يمكن  
 بل يتوقف عليه فيكون لشرط **قوله** قلنا يعني لان النسب ان القذف في نفسه كبريت موجبة رد الشهادة بل هو  
 متردد وبين ان يكون جنسية فيكون فسقا وبين ان يكون جنسية تتدلى منها الفاحشة ولو كان في نفسه  
 كبرية وفاحشة لم يكن اثباتا ومقتوله اصلا فان قيل لا احتمال للحبة ولم يكن جنسية محضة كان ينبغي ان لا  
 يتعلق به الحد وروايتنا قلنا موهوان احتمال ان يكون حبة الا انه لا يدل الاقدام عليه وان كان  
 صادقا الا ان يوجد التسليم في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وموالي آخر الجمل في علم  
 الرواية والى ما يراه الاحكام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف لم يجرم صا القذف كبير  
 معقبة على الحال لا مستند الى الاهل لا صحت انه قذف وله بينة عادية الا انه يحضر عن احضارهم لموتهم  
 او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء اذا كان ثبوت العتق ورد الشهادة معقبة على حال الجرح كان الجرح شرطا  
 لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحبة والجنابة فكما اعتبره الجنابة رعاية لجنب المقدوف



بقائمة الخد على القادف ينبغي ان يعتبر حجة الحجة رعية جانب نقادف قلنا قد اعتبر ذلك في ان اني باينة على  
زنا القذوف قبل تمام العمل عليه وان اني باينة بطلانها في القادف فصار مقبول الشك في اني باينة لل  
على القذوف لان تمام العمل عليه يدور بها للحد واختلافه في القادف فصار مقبول الشك في اني باينة لل  
وقوله ابو حنيفة لا يراى القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشر **باب الحكم**  
ومو الغفل الذي يتعلق به خطاب الشرع ولا بد من حقيقة ص اى من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس  
او بالعقل في الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسنى ما يدرك بالحواس العقلية  
التي لا بد من فهمه في مثل تقدير القلب والنية في العبادات ثم مع وجود الحسنى اما ان يكون له وجود شرعي  
او لا وكل من القسدين اما ان يكون سببا حكم شرعي او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر ان ربح اركانها  
ولما لا يحصل من اجتماعها في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
والسبب في معنى حقيقة الفعل حكم شرعي ان ربح ذلك الفعل بالتعيين سببا حكم شرعي هو صفة الفعل كالحق  
كوجوده في حيز محلي باسم خاص في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
من اركان الصلوة فليس بطلان ذلك بانها في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
الشرع في ذلك الفعل لان حيزه في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
الاركان والشرايط دون الاوصاف المعنوية الذاتية كاليسع بالخروج او الحزب ربيسي فاسد من قولهم فخر الجور اذا  
ذمب روثه وطراوة وبقى اصله وان السنن في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
الركن وكان الصلوة بلا شمول لانها في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
فالدرى باطل والخلق اعنى السبع بالنية واليوم تان لفظ الفاسد والخرى لفظ الباطل وعندنا في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
ولا مشارة الاصطلاح **قوله** ثم الحكم به اما حقوق الله ثم المرد حق الله ثم ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص  
باصد فينسب الى الله تعالى في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
السواك وماء الارض وباعتبار التفرع والانتفاع هو متعلق عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة  
خاصة كحرمه مال الغير لا يتصور قسم آخر اجتماع فيه حق الله وحق العبد على الت وى في اعتبار ان **قوله** اما  
حقوقي الله في حقانية عباد خالصة كالايان وعقوبات **قوله** كماله كالحود وقاهرة كحرمان الميراث وحقوقي  
داير بين الامرين كالنكاحات وعبادة فيها معنى المونة كصدقة الفطر ومونة فيها معنى العبادات كالعشر ومونة  
فيما لجهة العقوبة كالخراج وحق قايه بنفس الخبايا **قوله** ولكن حكم الاستواء **قوله** وكل اى كل واحد من الايمان  
وفروه شمل على الاصل والحق به والزوايد معنى ان في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لا يتناها على الايمان  
واجتنابها اليه ضروري ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وتكون الطاعات من فروع الايمان و  
زوايد الايمان في كونها في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
وقوله ليعلم الصانع ووجدانية وسائر صفاته وبنوع محمد عليه السلام وجميع ما حكم به في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
معنى الايمان في اللغة الا انه قيد بالشيء محفوفة ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته  
وكتابه ورسله الحديث فنهى عن ان المراد بالايان مضافا للنفوس والاعراض في المؤمنين به معنى التقديري

والمتأمن ما في اصله ان يقول  
والمتأمن ما في اصله ان يقول  
والمتأمن ما في اصله ان يقول

فقط بما ذكرناه

ولان ان من القديس

هو الذي يعبر عنه في الفارسية بكر ويدان وراست كوى والشن ويدرار بالتصديق الذي جعله  
المستحقون احد قسمي العلم على ما قرر فيهم ولذا قسم السلف بالامتداد والوقوف مع اتفاقهم على  
ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناهم ويستيقنون امنهم الا انهم السكبروا ولم  
يؤمنوا فلم يكونوا مصدقين والعق باصل الايمان هو الاقرار بالان يكون تزييم على موافقة الضمير  
وويل على تصديق القلب وليس باصل لان معذرة التصديق هو القلب وبعد السقط الاقرار عند  
تعدن كما في الاخرس او تعذر كما في المكنت وكون الاقرار ركن من الايمان ملحق باصله اما موافقة  
بعض العلماء كشمس الامة ونحو الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار  
لاجراد الاصل في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع كونه من مؤمن عند الله وهذا  
اوفق باللفظ والوقوف لان في عمل القلب فحالة فقيقت الاصل في دليله الذي هو الاقرار ولذا انفق  
الفرق في ان على ان اصل في الاصل في الدنيا لا يتناها على النظام حتى لو ائتمن الحزب او الذي فاقه في ايمان في  
احكام الدنيا مع قيام الغلبة على عدم التصديق ولو ائتمن المؤمن على ليرة في الكلام بكلمة الكفر فيكلم  
بالحكم يرد اذ في الاصل في الدنيا لان الحكم بكلمة الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام الفرض وهو الاقرار وركنه  
انما هو تبديل الاعتقاد وزوايد الايمان في الاعمال لا في الاقرار من ان لا ايمان بدونا  
الاعمال في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
فيما يتعلق لانها في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
وافعال القلب واما يتعلق به الصلوة من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطوع في النفس الاقانة  
فخدمة خالصة لا مقصودة بالذات وزوايد ما مثل الاعتكاف المودى الى تعليم المسير وتكثير الصلوة  
حقيقة او كما بالانتظار على شريطة الاستعداد **قوله** وعبادة فيها مونة كصدقة الفطر وسبب بذكر  
لان جهة المونة فيها هي وجوبها على الابن بالسبب راسي الغير كالسنة وجهات العبادات كثيرة مثل شتمها  
صدقة او كونها طرقة للصيام والشرائط النية في اديانها وكونها مما مومن امارات العبادات في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
وكما فيها من معنى المونة لا يشترط كمال الاعلية الحسنة وطرفه في العبادات الخالصة فوجبت في مال  
الصبي والمجنون اعتبارا كالبنيب المونة فلا فالحمد بوفائه اعتبر جانب العبادات لكونها **قوله** ومونة  
فيها عقوبة لما كانت المونة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق حقيقة في حيز محلي باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانها كالحق  
السبب والعبادة والعقوبة فيها باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج  
سببا مونة في معنى العبادات والعقوبة وما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة  
والعذر لم يصح ابتداء الخراج عليهم حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسرا الا ان النبي صلى الله عليه وسلم بين المسلمين  
يخرج وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه  
الخراج لا العشر لان الخراج لما تروى بين العقوبة واللايقية بالمسلم والمونة اللايقية به لم يصح ابطاله بالسك  
ولان جهة المونة راحة فيه كونه باعتبار الاصل امتى الارض والمؤمن اهل للمونة فيصير بناء وان  
لم يصح ابتداء الخراج في العشر معنى العبادات لم يصح ابتداء الخراج في الكفر فيا في القربة من كل وجه  
ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع اهل الخراج كما ان في الخراج ضرب امانة هو الاكلام مانع عنه

في حيز محلي

دليل الحكم



مع إمكان العشر واما ما يأتى من ان العشر لا يترك على العشر لان من مؤثر الارض والسموات  
املا للكون ومعنى العشر تاريخ فيسقط في حقه وعذابي يوشع ويغافل العشر لان الكفر مخالف للعبادة فلا بد من  
تغير العشر والتضييع لتغير الوصف فقط فيكون اسهل من ابطاله ويضيق الحجاج ما فيه من تغير الاصل والوصف  
بيعا والتضييع في حق الحق في مشروعه في الحلة كصدقاتي غلب وما يبره الذي على العكس لا يقال فيه تضييع  
للقربة والكفر فيها لان العشر بعد التضييع صار في حكم الحجاج الذي هو من صفات الكفار وخلاف وصف القربة  
وعذابي صفة به يتكلم العشر حرا جالان لم يشيخ الا بوصف القربة والكفر فيها فيسقط بعقوبة والتضييع  
المرتبة بان جماع على خلافه فالتباس في تقدم تعذر الجواب الجارية والحاج عليهم خوفا من الفتنة كغيرهم  
وقد اجمعت الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الحجة ومولوا **قوله** وحق قائم بنسبه الى ثابت  
بذاته من غير ان يتعلق بذاته بغيره بطريق الطاعة كخس الفداء والمعادون فان لم يها وحق الله عز وجل  
لدينه واعلاء الحكمة فالتعاقب به كماله حق الله لان جعل رتبة اخصه للفاغين امتنا و استحقاق  
حق الله لا يتكلم منا اذ اوق طاعة وكذا المعادون ولذا جاز حرف حسن التعميم الى الفاعل والى ابايهم واولادهم  
وعلى المعدن الى الواحد عند الحاجة **قوله** وقامه كمال اليراث فانه حق الله اذ لا يقع فيه للمعدن ان  
عقوبة للقاتل كونه عرما لحجة الجناية حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان  
القاتل لم يلحقه اثم في بدنه ولا نقصان في حاله بل امتنع نبوت ملك له في تركه القتل ولما كان العاقبة  
وجزا للقتل في مباشرة الفعل فيه بان يتصل بفعله بالقتل ويحصل انشاء على ان رتب الحكم  
على الفعل حيث قال لا يدرى القاتل لم يثبت في حق الضحية اذ قتل مؤثرا عدا وظلما لان فعلا لا يوصف بالظلم  
والنقص لعدم الخطأ والجور لا يستحق ارتكاب الخطأ ولا في القتل بالسبب بان حصر بغيره غير ملكه فوقع في ما هو  
وهلك او سئل على مؤثره بالقتل فقتل في رجع موطنه فانه السبب ليس بعقل حقيقة واطلاق السبب  
على الحرف ما جاز ان شرط في معنى السبب في العلة فان قيل قد ثبت كمال اليراث بدون التضييع كقتل مؤثره  
خطا فاجوب ان الباعث في الحرف يوصف بالتضييع كونه محل الخطأ لان الله تعالى رفع حكم الخطا في بعض المواضع  
تفضلا منه ولم يرفع في القتل لعظم خطره **قوله** لانها اي الكفارات عند ان رفع حكم الخطا في بعض المواضع  
في التلخيص بين البكسرة والتبويب واعترض بان ضمان التلف لا يقع في حق الله لانه منزه عن ان يلحقه  
ضمان يحتاج الى جبر بل الضمان في حق الله جزاء للفعل قبل المراء بالتلف وهو الحق الذي لا يوجب لشرع  
التعاقب بفعله بضاوته كمال الاستبعاد والغايت بالقتل وليس المراد بالتلف مواعيل امانة القتل فلا وضمان  
الدية او القصاص واما غير فظاهر **قوله** وهي اي العبادات غالبية في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة  
ويؤمن بها بطريق العقوبة ووالجور والسبب في عدم من هذا الحكم كفارة الخطا فان جهة العقوبة فيها غالبية  
متمسكين بعقوبة ومن افطره رمضان متوقفا فعليه ما على الظاهر قد مبسوط الى انهم ما جعلوا التضييع  
بكفارة الظاهر ولا على كمال جهة العقوبة فيها غالبية لزم ان يكون كفارة الظاهر ايضا كذلك ثم استدلى عليه  
بان الظاهر منكسر من القول ونزوا فيكون جهة الجناية غالبية فيلزم ان يكون كفارة الجناية العقوبة غالبية  
ومع هذا فاسد نقلا وكما هو السد لا الا بالاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادات في كفارة الظاهر غالبية  
واما التي في فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبية ان يسقط بالسببه وتبدل كفارة الصوم حتى

والفهم واليقظة بمعنى واحد في قوله  
الغرم ما يلزم ادائه في قوله

والاستحقاق من ان يكون كمال اليراث

لوا فطره رمضان مبررا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضان عند ان يكون ولا تدخل  
في كفارة الظاهر حتى لو طاهر من امرته مرتين او ثلاثة في حمله في احد اوجي السبب متفرقة من كل  
ظواهر كفارة واما التي في فلان كون الظاهر منكرا من القول ونزوا في حمله في حقه تكون جناية على ما  
هو مقتضى الجواب الكفارة على ان كان في الاصل للظلمة في احتمال التضييع للكرامة وبهذا يدخل قصور الجناية  
فيصير الجواب الحق في الراجح ولو لا ذلك لكان جناف عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظاهر  
الذي هو جناية محضة والتعذر الذي هو امساك بمعروف وتقص للقول والنزوا لانه في مقتضى القول  
على الظاهر رتب الحكم عليها الا انه يجوز ادواتها قبل القول لانها انما شرعت انما في الجناية التي بها الظاهر  
فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الجرم بها فيقع العقل بعقوبة الخطا ذكره في الطريقة المعينة انه لا استسنة  
في جعل العقوبة سببا للعبادة التي حكمها تكفير العقوبة واذا كان السبب مضمونا اذا اصاب معنى الزجر فيها  
مقصود او انما الحال ان جعل سببا للعبادة الوصول الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الشارح الوصول الى  
الجنة تفسير من احكام العقوبة فيصير العقوبة سببا لصلوة حكمها سببا للوصول الى الجنة وموج ودكر الحقول في الوفاء  
بين كفارة الفطر وغيرها ان واجبة الجناية على الصوم لما كانت قوية باسناد ان شهق البطن امر مقود  
لنفس اجتمع فيها الى زاجر قوي مانع سائر الجنابات وقصار الزجر فيها اصلا والعبادة في بقا فانها  
دعة نفي الى الاظهار طلبا للراحة فقامت فيها بيب عليها من السنة التي جرت لا محالة ووجه بارة الكفارات  
بالعكس الا ترى انه لا معنى للزجر عن القتل للخطا وان كفارة الظاهر شرعت فيما يندب الى الخفيل  
ما تعلقت الكفارة به كالحلق تعلق الاصلح بالعدل وهو العدل وكفارة البكر شرعت فيما يندب الى الخفيل ما  
تعلقت كالحلق به تعلق الاصلح بالشروط كن حلف لا يتكلم اياها وشرع الزجر فيما يندب الى الخفيل  
لا يدين بالحكمة **قوله** وكذا كفارة الفطر بمعنى ان العقوبة غالبية فيها لوجوب الا في قوله ثم من افطره  
رمضان متوقفا فعليه ما على الظاهر فعلى ما ذهب اليه المعص من كون العقوبة غالبية في كفارة الظاهر ووجه الاستدلال  
ظاهر واما على ما هو المذهب ففيل وجهه انه قيد الاظهار بصفة التوقد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه  
وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية التي في الاجماع على ان الكفارة لا تجب  
على من افطر خطا وان سبق الماء حلقه في الضميمة فلو لم يعتبر سببا كمال الجناية لما سقطت بالحكمة الكفارة  
للخطا ونزوا كمال الجناية كمال العقوبة التي في ان لا يسقط الاظهار بشبهة الا بامانة بوجه وهذا يدل على ان  
جناية كماله حتى كان ينبغي ان يكون كفارة عقوبة محضة الا ان كان منافع تسليم الحق الى مستحقه لا  
ابطال الحق التي بت اذ لا يتصور الجناية بالاظهار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور مانع الجناية فلم  
يجعل الزجر عقوبة محضة ولا يعني ان هذا الوجوه الثلاثة متقاربة جدا **قوله** وهي اي الكفارات عقوبة  
وجوبها معنى انما وجبت اجزئية لا فعال يوجد فيها معنى الخطا كالعقوبات وعبادة او بمعنى انها تنادي بالصوم  
والاعتاق والصدقة وهي قرب وتوقد بطريق الفتوى كالعبادات ودون الاستيفاء كالعقوبات وهذا  
الكلام ما ورد في الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصد الى العقوبة والنزجر بخلاف  
سائر الكفارات فان العقوبة فيها تتبع اذ لا معنى للزجر عن القتل للخطا مثلا وقد اشترنا الى ذكر فيما سبق  
**قوله** كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة وبغيرها الامام عبادة لانه مأمور بما قامتها

الى



واما عكس ذلك وموان حب الشئ عبادة وقدره وكيد ان ادافع عقوبة الخلف وزجره فلا يوجد  
الشرع بل لا يتصور **قوله** فتسقط من تعزيرات علان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان تولي قولا  
ويستحب وجوب عبادة اداء مخير للنظم عن نظامه ولو لا ان المصنف جعل الصغير في قولا وفي عقوبة  
للكفارات ككفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفرع الاول ان كفارة الفطر تسقط  
بشبهة تعزير جمة ابا حنيفة فيما مدخل الجنابة كما اذا جامع على طهر من الحيض او غزير السجدة وقد  
بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما ما جاء في زوجه او اطفالها فلا يورث  
شبهة في ابا حنيفة الا ان كان قتل لسيوف او شرب من الخمر الثاني انهما تسقط بشبهة القضاء كما اذا اراد اطلاق  
رمضان وحسن فشهد عند القاضي فرددتها او لم يرددها او لم يرددها ففقدت بغيره عدم صحتها في الفطر  
في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء هو ما في ظاهر الحديث ليس به صل الا فطر  
اذا لو كان ناسا فاما ما رواه ابان لا يورث حقيقة للحل وزعم ان قضاء القاضى بركتها وقضاء لا يجزى عن  
كونه بشبهة كما اذا شهدوا بالقضاء على رجل ففقدت القاضى بركتها والولي ومواليا بركتها بشبهة ولم  
جاء المشهور بقوله جاز لا يجب القضاء على الولي وعند ابن خزيمة انه يجب الكفارة لان هذا اليوم من  
رمضان في حقه بدليل قطعي وهو لا يورث بشبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على ما بينه وبين بعض  
دون البعض الثاني ان المرافاة اذا افطرت عدا حتى لم يمتها الكفارة في حاضرتها في ذلك اليوم او حثرت لفظ  
عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطرت مرضى اما الحيف فلا يعدم الصدم من اول النهار واما المرض  
فلا يزيل استحقاق الصوم فيمتنع في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون بشبهة الرابع انه  
لو اصبحت صائما في فطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبرح له الاطارة في ذلك اليوم لان السفر ليس به نذر يورث  
شبهة واما اذا انشاء السفر بعد الاطارة فلا يسقط الكفارة لانها يجب عقابته بما مومن فعل العبد  
اختيارا بخلاف الحيف والمرض فانه من قبل من له الحق **قوله** وما اجتماعهما اجتماع في الحلال وحق الله  
غالب في القذف فانه زاجر يعود الى عامة العباد وفي دفع العار المقدوف وبغلة المعنى الاول يرى فيه  
التداخل حتى لو قذف في حلقه بكلمة او كلمات متفرقة لا يقيم عليه الا حد واحد ولا يجرى فيه الارث ولا يسقط  
بعض المقدوف ويتصف بالرق ويعوض الستيف الى الامام وما اجتمع فيه الحلال وحق العبد في غلب  
العقاص فان تدر في نفس العبد حق الاستعداد وللعبد حق الاستئذان في تركه في القضا صائما للمعتن  
واخلا للعام عن النفا والا ان وجوبه بطريق المائدة النبوية عن معنى الجبر وفيه معنى القابلة بالحق فالحق  
العبد رانما ولذا فوض الستيف الى الولي وجرى فيه الاعتيان في الحلال **قوله** واما حجة قاطع الطريق في  
حق الله ثم قطعا كان او قل لان سببه هاربة اسو رسوله وقد ساء الله ثم جزاء والجواز المطلق مما يجب  
حق الله ثم بتأبلة الفعل وعند ابن خزيمة ان كفارة الفطر في حق الله تعالى من جهة انه يستوفي الامام دون  
الولي ولا يسقط بالتعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى العقاص حيث لا يجلب بالقتل **قوله** ثم تتبعه املا الدار  
اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ابيه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احد ما الى احد الابوين  
اذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغائبين خلفا مثله اذا سبي صبي فان اسلم لم ينفذ مع كونه  
حائلا فهو الاصل والا فان اسم احد ابويه من تبع له والا فان اثنان الى دار الاسلام فلو سلم بتبعية الدار

سأوه

اسلام الصبي

واذا لم يوجد

وان لم يوجد بل قسم اربع من مسلمة دار الحرب لم يمتنع لها سبها في الاسلام فلو كان يعمل عليه ويبدى في  
مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عدم الابوين ليست التبعة خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي  
لما بين الميت خلف عنه في الجبراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنته بل لا يلزم للخلف  
فيكون الشئ خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشئ اصلا من وجه خلفا من وجه **قوله** لكنه ان التيمم  
خلف مطلق يرتفع به الحديث الى غاية وجود الماء بالنفس وموقوفه في حقه جده واما فتيحه الصبي ان قيل لكم  
في حال الجبر عن الماء الى التيمم مطلقا عند اراقة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تيممه فيكون في حقه  
انه ان جعل الزاب خلفا عن الماء حكمه الاصل في اراقة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم  
برائته لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي حكم الوضوء ابا حنيفة في الصلوة في الصلوة في الصلوة  
الحديث بطهران حصلت به لامع الحديث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا عن التوضي في الصلاة لم يكن له حكم راسه  
مدى ابا حنيفة مع قيام الحديث فلم يكن خلفا وعند ابن خزيمة هو خلف حروري معنى انه ثبت خلفية لحروري في  
الا استقام الفرض الزمة مع قيام الحديث كطهارة الشئ هذه حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين تيمم  
واحد اما قبل الوقت فلا ان الفروض في التيمم او ما بعد اداء فرض واحد فلا ان الفروض قد انقضت وحينئذ قال  
فيمن له ان من الماء احد ما طاهر والاخر نجس قد اشبهها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له  
اذا مع الماء طاهر يتعين بقدره على استعماله بدليل معتبر في الشرع من التحري فلا حرج في وعده لا يجوز  
التحري لان الزاب مطلق عند الجبر عن الماء وقد حقق الجبر بالتعارف في التوضي لفظ حتى كان  
الاثنين في حكم العلم واعلم ان وجوب التحري عند ابن خزيمة انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر  
يتعين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل الحسن بوعى عبادة في الاسلام حيث قيد جواز التحري  
في مثله الا بان حالة السواى حارة عدم القدرة على ماء طاهر يتعين في لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري  
عند ابن خزيمة بمعنى انه لا لا صحة للتيمم بدون الجبر عن الماء سواء كان خلفا حروريا او خلفا مطلقا ولا يخفى  
مع امكان التحري لاجواز التيمم فيما اذا لم يتفرع مع ذلك المسئلة على كون التيمم خلفا حروريا بمعنى انه انما  
يكون بقدر ما يندفع حرورية استقام الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه حروريا انه لا يكون الا عند حرورية  
الجبر عن السواى انما هذا ما لا يتصور فيه نزاع **قوله** ثم عندنا ان بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا  
اخلفناه في تعين الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الخلف في الآلة بمعنى ان الزاب خلف عن الماء  
لانه لم ينفذ السواى الى التيمم على عدم الماء وكون الزاب مديونا في نفسه لا يجب العدول عن طاهر النقي  
لان الجارة الى حكمة فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عدم الزاب طهر المسلم ولو الى غسل ما لم يجد  
الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلف في الآلة لا تقتصر الى الاصابة كالماء او من شرط الخلف ان لا يبرح على  
الاصل فلم يكن التيمم باجس الماء قلنا ليس هذا من الزيادة في شئ لان معناه الزيادة في الحكم وترتيب  
الاثار لا يرى ان الستيف التيمم عن مس الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندنا يجوز اداء  
التيمم للتوضي اذ لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل من هو موجود بكماله فيجوز بناء احد ما  
على الاخر كما قال على السمع مع ان الخلف بدل من الرجل في قبل الحديث ورفعوه واما اذا وجد المتوضي ماء كان  
في شرط الصلوة في حقه لا يوجد في حق الامام وان صلواته في كونه فلا يصح اقتداء به كما اذا اعتد

الاصح

ابيه

سأوه رأى كذا العوض باخضع خارجا











ونقصه فكلما كان البذل اعدل وبأولاهد الحقيقة الشبه كانت النفس الغايضة عليه اكل والى الخيرات اميل و  
لكالات اقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى  
كدرتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء ان النفس كلما كانت اكل واقبل كان النور الغايضي  
عليها من ذلك الجور يسمى بالعقل الفعال الكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرج من السقالات الى الكمال فلا لا  
النفس كلما ازدادت في كثرة العلم بتكميل القوة النظرية في تحصيل الكمالات المحيطة بتكميل القوة العملية ازادت  
تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضته في كل شخص بل بلغ المرتبة التي هي من طائفة السالكين  
وماتفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان العقل لكل شخص بل بلغ المرتبة التي هي من طائفة السالكين  
الشرع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة كسب النظام مقام حكمه كانه السور والمنفعة وذلك لخصوص الشرائع  
كالعقل والسبب في ذلك الوقت بناء على قيام التمارين العقلية بالاشارة بالاشارة والادراكات الضرورية  
وتحصيل القوى الجسمانية من المدرك والحركة التي هي اركان القوة العقلية يعني انها بولسها تسفيد العلم  
ابتداء وتصل الى المقاصد ويعودتها بظلال الادراك وهي مستمرة مطبوعة للقوة العقلية باذن الله تعالى في تمارينها بالادراك  
والاعطاء واستيفاء اللذات والتحكم في الادراكات قدر ما تفي من المصلحة فتحصل الكمالات **فقد** وقد سبق  
في باب الامر اعد ان المهمة في هذا المقام قد تفرقت وتختلف على النزاع لثبات النظر في اوله الجانبيين ويظهر قوة  
المطلب ولا نزاع للمعزلة في ان العقل لا يستقل بحد كسب من الاحكام على ما صيغها مثل وجوب الصوم في  
امعان وحرمة في قول الشك والاشارة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل خلاصة موقوفة  
الاحكام حتى يحق بان الدليل اما عقلي او شرعي واما ما ركب من عقلي وشرعي ويتبع كونه سميحا فلا يصدق  
الشرع بل وجوبه وكلامه انما ثبت بالعقل واما النزاع في ان العقل اذا لم يبلغ الدرجة وخطا للشرع  
اقال عدم ووجهه واما لعدم وصوله اليه فدل على وجوب بعض الافعال ويحرم عليه بعضا بمعنى السقالات في  
والعقاب في الان ان لا يفقد المعزلة في بناء على مسند الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل  
ولا تغيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك **فقد** قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على موقوفة  
الله تعالى وكلامه وبغيره الانبياء لا اله الا الله ان فلو توفقت معرفة من الامور على الشرع لزم الدور **فقد**  
وثانها معارضة اليوم العقل فان قيل اليوم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكمالات فكيف  
المعارضة بينهما اجيب بانه مدرك الكمالات هو النفس لكنها تدرك الكمالات بالعقل العاقل والجزئيات  
بالحواس ومعنى المعارضة الجذب النفس الى الوجود دون العقل فيما من جهة ان يستقل فيه العقل و  
ذلك لان انما بالحس والوجود ومدركاتها اكثر **فقد** هو العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال  
النفس وورد في امر الشارع ما ذكرناه من طرق الخطا وليس لمراود ان العقل لا يستقل في ادراك شئ واكتساب  
حكم الشئ على ما هو في الاستيعالية في انبثاق الحجة الى العلم **فقد** فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصبي  
ووجب كثير من الشرائع حتى الشيخ ابو منصور يروى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله لا بالكمال العقل و  
البالغ والصبي سواء في ذلك واما غير ذلك على الجواز نصف البنية فكله في عقل القلب ومعنى ذلك ان  
كمال العقل متوقف للوجوب والوجوب هو الله تعالى في هذه المعزلة فان العقل عندهم متوقف بذاته  
كما ان العبد متوقف لا فاعله كذا في الكفاية **فقد** وان كثر في امر المعزلة تبين على لزوم لاننا وضعنا

البلوغ كمال العقل والتكامل من الاستدلال اذ لم يوفد لك حقيقة اما ان تحقق التوفيق الى الاستدلال والكمالات  
عذر فان قيل اذ انيط الحكم بالسبب الخارج في امره وجودا وعدمه او لم يقتض حقيقة السبب فينبغي  
ان تعذر المامقة التي كثر كمال او سافر علم انه لا متعة فيه اصلا فانه يبق الرضى بها قلنا  
ذلك في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان او اوجد السبب للنفس او دليله لعظم خطر **فقد**  
وكذا في مثل الصبي العاقل البالغ ان من لم يبلغ الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد  
عقله حتى لو اوصف ايمانا ولا كفاية او يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن من جهة ايمانه ولو وصف  
الكمالات من اهل النار لولا ذلك على وجهه وان التجربة والتكامل من الاستدلال واما ان لا يفقد  
شئ فان وجد من جهة التجربة والتكامل فيس بعدد ووالا فعدور وليس في تقديره انما دلالة  
عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق بعدي والافلا وهذا امر اولى صنفه بحيث قال  
لا عذر لاحد في الجهل بخالق الخلق لما يرى من الافاق والانفس واما في الشرع فيعذر في قيام الحجة  
فان قيل ان من لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دم بل يضمن قتله فاجوب ان العصمة  
لا تثبت بدون الاثر اذ اريد بالسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فقتل لم يضمن قتله وكذا  
الصبي والمجنون اذ اقتلوا في دار الحرب **فقد** وض **فقد** الا عليه يعني بعد ما ثبت انه لا بد  
الحكم عليه من امله لئلا تثبت الا بالعقل فان الاملية من باب اقدمها امله الوجه بل في صلاته  
لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه والاشارة امله الا انه في صلاته لصدور الفعل منه على وجه  
يعتد به شرعا والاولى بالذمة واما في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع  
وانه من مخترعات الفقهاء فيكون على وجوب الحكم على المالك بشئ من ذمته حاول المصلحة عليهم  
بتحقيق الذمة لغيره وتثبتها بالضرورة وتحت في ذمته في اللغة العهد فاذا اطلق الله تعالى  
تحت امانه كرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والولاية  
والاكتية كما اذا اعطيتا الكفاية واعطيتا الذمة ثبت له وعليه حقوق المسلمين في الدنيا ومذا  
مد العهد الذي جرى بين الله وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واخذ ربك من بني آدم  
من ظهريم ذريتهم واثبتهم على انفسهم است بربكهم قالوا بلى على ما ذمب اليهم من انفسهم  
ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم من بعض على حسب ما يتولدون الى يوم القيمة في ارض من كون كل  
وجوه الحكم بالنسبة الى ذمة فحق ربهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم في ارضهم جميعا في صلب ادم ثم انشأنا  
تلك الحجة ابتلاء للناس بالغيب وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالايات ان الان قد قضى  
من بين الحيوانات بوجوب انبياء له وعليه والاعمال في ارضهم من خصوصية بايها ولا يكون الا في  
يظهره الان ان الاملا له وعليه واعترض عليه بان هذا احاط في العقل بغير الحقيقة بل العقل انما  
موجود في الخطاب والوجوب مبني على هذا الوصف يسمى بالذمة حتى لا يكون له في الذمة بغيره  
العقل يد في ذلك كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب **فقد** لان العقل لا يكون في  
والحق ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكن الان الاملا للوجوب له وعليه **فقد** لان العقل لا يكون في  
والعقل بمنزلة الشئ فان قلت في معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب

فجب

فقد

احد هما

الذمة في اللغة العهد

الذمة في اللغة العهد

الذمة في اللغة العهد

الذمة في اللغة العهد

الذمة في اللغة العهد

الذمة في اللغة العهد

الذمة في اللغة العهد

الذمة في اللغة العهد



على نفسه باعتبار ذلك الوصف لما كان الوجوب متعلقاً به جعله بمنزلة طرف يستقر فيه الوجوب ولا يلائم  
كأنه التعلق وان شئت الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار الوجود واليحق الماضي كما يقال وجب في العهد والوقت ان يكون  
كذا وكذا او اقل على ما ذكر في الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس و رتبة لها ذمة وعهد ففان  
انه وجب على نفسه باعتبار كونها هلا ذلك العهد فانه تغير النفس والهدم تغير للذمة وهذا عند التحقيق من جهة  
الحل باسم الحال والقصد وان **قوله** قال الله تعالى واذا اذركم فاعلم انكم قد اذركم من الغنى الى الفقر والارادة في الوجود  
الارادة على البرية والوجودية المحيية بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل ان من الزمان طين الآية  
تتميل لزوم العمل لزوم الغلظة والفتن من غير اعتبار الاستمرار في الفتنة على انزوا كما يقال جعل القضاء في غنة الارادة  
وصف به صار اهلاً لذلك وانما المراد مجرد الالتزام والالتزام وتحقيق ذلك على البيان واما قوله تعالى وعلمها  
الانسان فلما راد بالامانة الطاعة الواجبة الى الله والاعمال التي لا تعظم بحيث لو عرفت على هذه الاجرام العظام وكانت  
ذات شعور وادراك لا يتوان في محبتها وعلمها الانسان ما مع ضعفه في نفسه ورفاهية قوته لا جرم فان ادعى لها  
والاعمال حقوقها جزاها لربها ان كان ظلوماً جهلاً لا يفت بها ولا يراها فحقها جرمها لا يفتها وعندها وصف  
لجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى من الاجرام خلق فيها حقاً وقال لها اني فرصت في غنة وفلتت  
جنتي لمن اخطا عني ومارسني عساني فقلت يا رب من مسخرات على ما خلقنا لا نحمل في غنة ولا ينبغي ان يابوا واعقبا  
وما خلقنا آدم عرض عليه مثل ذلك فخلد وكان ظلوماً جهلاً لا يفت بها ولا يراها فحقها جرمها لا يفتها وعندها وصف  
والنكاح وعرضها على من اعتارها بالافاضة ان السعداء هم اربابا من عديم الياقة والاستعداد وحل  
الانسان قابلية والاستعداد وكونه ظلوماً جهلاً لا يفت بها ولا يراها فحقها جرمها لا يفتها وعندها وصف  
يجب ان يكون على العقل عليه فان من فوائد العقل ان يكون هيئتها على القوتين حافظاً لها على التقوى والوجوب  
لحد ومعظم مقاصد التكليف تعدلها وكسرت ما ظهر انه لا دليل في هذه الايات على ان الانسان لا وصفها  
به بغير اهلا كما عليه ويتسوى الى دلالة اللغز على ذلك واي حجة الى اعتبار الاستعداد في كل فرد من  
مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستعدادات على ان الانسان لا يلزم وجب عليه شيء فلا بد من  
وصف اهلاً لذلك كمن جاز الى منتهى التكليفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة على هذه المعنى  
اظهر وكذا اشبه الحق لا يدل على ان فيه وصفها هذه الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان التحقيق في  
الزكاة غير متحقق بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل ذمة **قوله** فان مرتباً خاسراً ما ولاك شيئاً من عبادتي  
مما سرى الى ما منك وابارح بالعكس والعرب تنظير بالبارح وتنقلاً بالاسم لان لا يمكن ان تربية حتى  
يتخوف فهذا الاعتبار المستعمل في الامور ليس بالبرهان والشرع من قضاء الله وقدره وعلى العبد فان ما  
قدر للعبد بمنزلة طائر يطير الى من غنى الغيب ووزر القدر ولا يخفى ما في كلام المفسرين التي حيث جعل  
الطائر الاستعداد لسبب الطير والشرع في قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال فالعقل الزمانا قضى له من  
جزو من جعل الطائر عياناً غنى الغيب والشرع في قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال فالعقل الزمانا قضى له من  
التقدير التفصيل بالاطار والابحار وكلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجوبه الخلق في الكفاية  
المبين واللوح المحفوظ مجمعة على سبيل الابداع والقدر عياناً عن وجوبه مفضل من في الالهيان  
بعد حصول الشرايط كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقرب

بصير

مطلب القضاء والقدر

منه ما يقال القضاء ما هو العلم والقدر ما هو الارادة وقد يقال ان الله تعالى اراد ان يكون كذا قال كذا فلهذا  
شيء من الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر **قوله** فقبل الولاة يعني ان الخلق قبل الانفس  
عند الامم جزء منها من الله انه يتصل بانفسها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرع بالحق والتبوء  
للافعال فيكون له ذمة من وجه حتى يعجز الوجوب الحق في كماله والوجوبية والسبب لوجوبه عليه حتى  
لو اشترى الولي له شيئاً لا يجب عليه الشيء واما بعد الانفصال عن الامم فتصرفه مطلق لصيرورته نفساً  
مستقلة من كل وجه فيصير اهلاً للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا ان كان يمكن اهلاً  
للاداء لضعف بنيتهم والقصود من الوجوب هو الاداء الصالح واجباته بما يمكن اداؤه عن علمه لا حتى لا تفعل  
الواجبات وينبغي ان يجب عليه ما لا يجب وموطأ من الكتاب **قوله** كنفقة القريب فانها صلة تشبه النون من جهة انها  
يجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقل من منزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجية فانها تشبه الاعراض مما  
جهة انها وجبت جزاءً لا جبراً على الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاداءها حتى لا يوجب بقوله تعالى  
بطريق التسمية على ما هو المعبر في الاعوان فنكونها صلة تسقط بعض الحق اذ لم يوجد التزام كنفقة الاقارب  
وتشبهها بالاعوان في تغيير دينها بالالتزام **قوله** وان كان عاقلاً اي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذاعلاً وقيل  
لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقدير في حفظ النفس على القاتل من فعله والصبي لا يوصف بذلك  
ولمعد الاجتب على النساء ثم قوله وان كان عاقلاً اي اتمام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس براد لان  
تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة **قوله** فالعبادات لا تجب عليه  
اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وموليس بيدني ولا عالي كونه على القاب قلت جعله  
من البدنية تغليبا باعتبار اشتراكه على الاقرار الذي هو على اللسان وذهب في الاسلام الى ان الصبي اذا  
عقل عليه نفس الايمان وان لم تجب عليه اذ اوقع لان نفس الوجوب يثبت بالسبب على طريق الجبر اذا لم يحل  
عن فائقة وحدوث العالم ومو السبب بتقرر حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وموليس  
بما مل رفقوا في الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضاً لا لايمان لا يحتمل الفعل اصلاً ولا لايمان  
فقد يد الايمان بعد البلوغ فاصحابه عذر ان سقط وجوب الاداء لانه لا يحتمل السقوط بعد البلوغ بعد  
النوم والاعفاء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينفذ في غيبته نفس الوجوب  
ولمعد الواسلة امر الصبي ومولوا به بعد ما عرفت القاضي يفرق بينهما وذهب في الآية الى ان  
اي انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكم ومولوا به لكونه اذا ادى يكون  
الايمان اللوحي فرضاً لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فاسبب والحل قائم فاذا وجد وجوب  
الحكم اذ اصل الجدة يقع فرضاً **قوله** واما المالية فلهذا المقصود مولاداً يعني ان العرف من شريعة العباد  
المالية كالتزكية مثلاً مولاداً يظهر المبيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله  
اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى ان الله تعالى انما خلق الخلق  
والانسان للعبادة ولا يلزم من عدم موفية البعض ذلك في مراده فعلى هذه الاحكام الى ما قبل ان المعنى ان  
المقصود مولاداً من حق من علم الله من الايمان واما في حق غير من لم يقصده ابتداءً والزام للجهة  
فان قيل قد جرى النية في الالهيان اذ اوى كل عين باء زكوة فينبغي ان تجب على الصبي ويؤدي عنه

نفقة القريب من النون

نفقة الزوجية تشبه الاعراض

والشرع الامر ان الله تعالى



۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰

أيضا قوله وما كان من ردوا إلى محتمل النفع والضرر فالجميع يحتمل النفع والخسران وكذا الشر والواجب والباطل  
والحق على احتمال الضرر باعتبار الزيادة البعد عن المكسب لو باع الشيء بأضعاف قيمته كان ضررا ونفعاً وبزعمه ان  
لا يندفع الضرر بحال فقط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانقسام رائي الولي **قوله** فانه راي الصبي اهل حكمه اي حكم ماله  
متردد بين النفع والضرر اذا باع الشيء الولي بنفسه وذلك انه يحكم بالصبي الشئ اذا باع الولي ماله ويحكم العبد اذا اشترى  
له ويحكم الابن اذا اشترى **قوله** وتوسع طريق حصول المقصود حيث يثبت بطلان الولي ومباشرة الصبي  
**قوله** وعند ما يترك الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد هما انه اذا نظر  
انه يعمل بغيره مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي الذي فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعمله في الاسلام  
ان راي الولي لشرط الجواز وعلم رايه كخصمه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان راي الولي لشرط الجواز الشرقي اما  
بنفسه او بالصبي ورايه فيما اذا تصرف عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير فيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتقيد بمصلحة  
علم رايه بان على اليد الغير كخصمه بان يعمل بغيره فيصير كان الولي باشر بنفسه **قوله** واما وجهه فانه جوابا لوجه  
يكن تبرع بغيره احداهما ان الوصية تقع محض لان يحصل بها الثواب في الاثر بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف  
الدية والصدقة فان فيها تفرز والملك في اليد فعلى هذا التقدير كان ينبغي ان يذكر لهذا العقيب الحكم بان ما فيه نفع  
محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية حايطة بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت لا لجهة الخير لحصول الثواب الا ان  
مع تقرر ابطال الارث الذي هو نفع الموت وعلى هذا الاثر جواب المصنف لان غاية بيان التصرف في الوصية ويزعم منه صحته  
باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب اقالام انها تقتضي نفعاً بقصد بدلي على مزر محض والنفع الذي تقتضيه انا  
وقع باتفاق المال وموازاة حال الموت فلا يعتد به بغيره ماله باع ماله بأضعاف قيمته ايزعم وكما لو طلق امرأته المصرة  
الشئ كما يذكر في اخذها للموت لئلا يفتن ضعفه ويكن تطبيق جواب المصنف على التقرير الثاني بان يقال  
مراعاة ان ضررا اكبر لان نقل ملك الى الغير فضل عقلا وشرعا فانه من مصلحة العلم وان ترك الوصية اختيارا  
من تركه فخره بالنقص وترك الافضل في حكم الضرر المحض بهذا يشترط قوله الا انها شرعت في حق البايع كالمطلقة  
يعني ان الضرر المحض قد يشترع للبايع كمال اعلية كالمطلقة وفي كونه مزارا محضا **قوله** فصل ما ذكره الاجل  
بنوعها الشرع فيما يعرض عليها فيزولها او احدها او يوجب تغييرا في بعض اصحابها ويسمي العوارض جمع عارض  
على انه جعل السان بغيره كاتب وكامل من عرض كذا الى ظهر وقبدي ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات  
الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثوب ولو اريد بالعروض الطرأ بالوجود بعد العدم اي بغيره الصفح الاعلى  
سبيل التغليب بغيره العوارض نوعان تساوية ان لا يكون للعبد فيها اختيار والكتاب ويكتبه ان كان له ارض  
باعتها او ترك ازلها والتساوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدت وهي احد عشر الجنون والصغر والعمه  
والنسيان والنوم والالقاء والرق والمرض والحيف والناس والموت فان جنون اخلال الفقه المميز  
بين الامور الحسية والقيمية المدركة للعقل بان لا يظهر اثارها ويتعطل فعالها اما النقصان جيل عليه دماغه  
في اصل الخلقة واما الرق من ازاله الدماغ من الاعتدال بسبب خلط او افق واما الاستيلاء الشيطان عليه و  
القائه للحيالات الفاسدة اليه حيث يغزو ويغزو من غير ما يصلح **قوله** لما فاتته اي لما فات الجنون  
القدرة التي لا يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتب الشرع بانتفاء القدرة يتفق الا ههنا فتقضي  
وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما محض او غير محض وكل منهما اما اصل بان

مستحق الامانة

تضمین

بِسْمِ الْعَوَارِضِ



يبلغ جنونا او طاريا بعد البلوغ فالحكم مطلقا مستط للعبادات وغيره لانه ان كان طاريا فليس بمسقطا لالتزامه بالعبادة  
 الاول الا في حق بالنوم والاعمال الجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجار القضاء الثاني  
 انه لا ينافي في اعلمه نفس الوجوب بقاء الزمان بدليل انه يرتب وملك الارث والملك من باب الولاية ولا ولا يرد  
 الزمان الا انه اذا انتفى الاداء فحقها وتقدر بالزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان الجنون لا يملك  
 للشباب لانه يبقى مسدا بعد الجنون والمسلم يتأثر واستواب من الصالح الوجوب فيكون له الملا للوجوب اجمالا  
 في الجدة ولا حرج في ايجار القضاء فيكون الاداء ثابتا بتقديره في الوقت ورجاءه بعد الوقت فلهذا اذا  
 كان الجنون الغير المتحد طاريا واما اذا كان اصليا ففقدان يورث بمسقط بناء للاستطاط على الاصل او الامتداد  
 وعند محله يستط بناء على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب فذكر على عكس ذلك وجه التسوية بين  
 الاصل والطارى فيكون اصالته الجنون امر عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطارى وثانيهما ان زوال الجنون  
 بعد البلوغ وان على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا يستفاد جيل عليه واما في مثل الطارى  
 وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطارى بعد البلوغ يرجع جانب الوضو فيجعل عقوبته عند الامتداد والآخر  
 بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ الجنون فانه حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصل  
 يكون لانه في الدماغ فانتهى عن قبول الاداء لانه لا يكون امر اصليا لا يقبل الدخا بالعدم والطارى قد اعترض  
 عن محله كمال لم يوفق اذ فيلحق بالعدم **قوله** ان الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة  
 وليس احد معين فقدره بالاداء وهو ان يتوكل في الجنون وفيه الوقت وهو اليوم والليل في الصلوة وقت  
 جنس الصلوة وجميع الشريعة الصوم حتى لو افاق بعض الايام لم يلزم القضاء وقيل الصلوة انما يلزم في محله  
 للصوم فالجنون والافاق فيه سواء اشترطوا في الصلوة ان يكونوا في حال الجنون او في حال العقل لان الحكم  
 اعتبر نفس الواجب من جنس الصلوة فالشرط تكرارها وتوكلها في تفسير الصلوة استا وما اعتبر نفس الوقت فامة  
 للصلوة اعني الوقت مقام الحكم فيسبب اداء العبادات لقوله القضاء فلهذا من بعد الطلوع وفاق في اليوم لانه  
 قبل النظر في القضاء عند محله لم يرد حكمه من جنس الصلوة حيث لم يرد الحكم لستوا عنه مما لا يلزم لتكرار  
 الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد وجب الواجبات فلم يشترطوا في الصلوة التكرار لان  
 من شرط المعصية التاكيد ان لا يرد على الاصل وفيه الصلوة لانه دخل في المعنى احد عشر شهرا فيصير التسع اضعاف  
 الاصل ولا يلزم فانه ياتى المرتين في غسل احشاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تافى في الغرض  
 وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد في الزكوة بالاستيعاب للكل لانه كثير في نفسه وعندنا في يومه امة  
 في رواية مشاهير عن قيام اكثر مقام الحكم تيسيرا وتخفيفا لقوله الواجب **قوله** وذلك لا يكون حرجا لان الحرج  
 هو ان يمتنع العقل بركته ويقع في محله ويصدق عليه لا يعتبر حكمه نظر العصبى او اللوى واما الجنون الاستقلال انا  
 لا يعتبر لعدم ركته وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه بعباده ابدية فانه يوجب لان الاعتقاد ليس ركنا ولا شرطا ولذا  
 يظهر الحرج بان يقال ان غاية امر التسبب ان يجعل من زلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نية لعدم صلوه لذلك فيجعل  
 غير اولى **قوله** واذا استلزم ان لا يورد ذكره بالقاء على ان تزويج على صحة ايمانه بعباده انما انبى يعني لو استلزم  
 كتابية تحت جنون كتابي له وان كتابي يرضى الاسلام على الولي فان لم يصح الجنون مسما بعباده وبقي النكاح  
 والافراق بينهما وكان القيا في التاخير الى الافاق كما في الصغير لان هذا السحن لان الصغير جدا معلوما

وقد قلنا

لا يرد

الصلوة

فانما هو

بخلاف الجنون وفي التأخير من ربا ووجه مع ما فيه من ان الغيرة المحض على الوطى **قوله** ويصير تركه تعبلا ابدية  
 فيما اذا بلغ جنونا او ابواه مسدا في حادثة او حادثة بعد الركب وذلك لان الكفر باسبه فيجب الاحتياط العقوبه فحققه  
 بوالطية بتعبه الابوي بخلاف ما اذا تركها في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسدا في حق اوله  
 عاقلا حتى قبل البلوغ فانه هارامه لا يمان يتقرر ركته فلا يندم بالتبعية او عروضا للجنون **قوله** فانه الجنون  
 يوافقه بعضا في الافعال في الاموال كما اذا تلف ما كان ان لا يحقق الفعل **قوله** مع ان المقصود هو المال  
 واداء في تحمل النيابة بخلاف افعاله فانه لا يقدر بها شرعا لانها لا تنقل المعنى فلا يصح اقراره وعقوبته  
 وان اجاز ما الولي **قوله** ولا يلزم على هذا الرمان بالكفر والرقى كما اذا ارتد الصبي المأخوذ او الرقيق  
 فانه لا يستحق الارث اما الباطل فلا ولاية له وهي السبب للارث على ما يفسر في قوله ثم حكمه في تركه باثم  
 ويأبى رتبته واما الرقيق فلا يملك **قوله** وحكمه ان حكم العقل حكم الصبي مع العقل وذلك لانه في اول  
 علم العقل حار لا يفتق به الجنون وفي الاخرى العقل فالحق به المعق فلا يمنع صفة العقل والفعل حتى يصير له مد وتوكله  
 في بيع ما له الغير والشري له وفي طلاق امراته وانما في عينه ولو باذن الولي ولا يبيع ولا يشترط نفسه بدولا  
 اذن الولي ويطلب بالحقوق الواجبة بالاتفاق لا بالعقد وكمن للشري وتسلم البيع ولا يجب عليه العقوبات  
 ولا العبادات وفي التوقيف انه يجب عليه العبادات احتياطا **قوله** الا ان امرأه المعتقة اذا سلمت لا يورث  
 عرضي الاسلام على المعتقة الى كمال العقل لانه الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتق والصبي العاقل  
**قوله** في عدم تاخير عرض الاسلام لان الله تعالى جعلهما جميعا وصح حكمهما وانزلهما لان ذلك الحق العبد وهو الزوجة  
 وانما سقط عنها خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة كذا في الشري على ما  
 وغير **قوله** ومنها النسيان وهو عدم ما للصوت في حصة عند العقل عما من شأنه الملازمة في الخلقة اعم من  
 ان يكون بحيث يتكلم من ملاظفة اي وقت شاء وبسبب هذا اذ هو لا اوسموا او يكون لا حيث لا يتكلم من ملاظفته  
 الا بعد تحميم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي في الوجوب بقاء العقد بكمال  
 العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها حرة في حاجتهم لا للتبلا وبالنسيان لا ينفوت هذا الاصرام فلو تلف  
 مالي انسان تالسا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرأة في النسيان بتقصيره كالاكل في الصلوة  
 فلا يكون عذرا او اجمالا بتقصيره فيكون عذرا لو كان مع ما يكون داعيا الى النسيان ومنها في المذكر  
 كالاكل في الصلوة لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند النسيان فانه لا داعي الى تركها لكن  
 ليس هناك ما يذكركم اضطرارا بابا او اجرا ليجعل على الانسان سلام التماس في العقوبة يكون عذرا حتى لا  
 يبطل صلوة اذ لا تقصير في كونه والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المعصية العقوبة في واجبة الاسلام  
**قوله** وهو ان النعم لما كان محجرا عن الادراكات الى الاحسان الظاهرة او الحواس الباطنة لا تسكن في النوم  
 وعن الحركات الادوية اي الصادقة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالنفس ونحوه او جوارحه  
 الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لاقتناع الفهم والجماد الفعل حارة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب  
 وارتقا في حال النوم لعدم اضلال النوم بالذمة والاسلام ولا يمان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء  
 والجموع عن الاداء فانما يقطع الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك  
 عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او سبها فليصلها اذا ذكرها

الصبي

الطلاق

وتنصح ما يوجب انزاعه على كماله  
فلا يصح طلاق امرأته وعقابه عليه

النزوع ارزومندى چك شجب  
وجود الذكر وروية الصلوة



فانه لو لم يكن الصلوة واجبة كما هي في حقها قيل وانه لو كان ناسيا عن الصلوة  
**قوله** وابطال النعم عبارات النام فيها يعتبر فيه الاختيار كالمبيع والسر والالام والركة والطلاق والعنف  
لاشياء الارادة والاختيار النعم حتى ان كلامه يفرق بين النام والصور ولذا ذهب المحققون الى ان ليس بغير ولا انتفاء  
ولا يصف بصدق ولا كذب **قوله** فاذا قرأه صلوة لا يبرح هذا مختار في الاسلام رحمه الله وذكره النوام ان قرأه  
الناس في صلوة الغرض وانه النواز ان كان النام في صلوة فذلك لان الشرع جعل النام كالاستيقظ في حق الصلوة  
وذكره في المعنى ان عامة الناس لا يبرح على ان قرأه النام في الصلوة قبل الاصل والصلوة جميعا اما الوضوء قبل الصلوة  
الغير الفارق بين النعم وبين البقعة واما الصلوة فلان النام فيها بمنزلة الاستيقظ وعندنا في صلوة لا يبرح الوضوء  
دون الصلوة حتى كان له ان يوضأ ويصلي على صلوة لان فساد الصلوة بالغير فانه مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال  
ذلك زوال الاختيار النعم خلاف ذلك فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس واما التمسك من معنى الكلام حتى  
كانا من جنس العبارة شرعا فترسخ في مسيلة التمسك على ابطال النعم عبارات النام **قوله** ومنها الاغناء علم ان ينعكش  
عن القلب فخر لطن يكون من الطف اجزاء الاغذية ليس روحا حيوانيا وقد افحصت عليه قرة تسري  
بسرانية الاعصاب الى رتبة الاعضاء الانسان فتشعر في كل عضو قرة تليق بها وينتج عنها ما فيها من  
تنقسم الى مدركة ومركزة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المركزة فهي التي تحرك الاعضاء  
بتقدير الاعصاب واورقها تنقسم الى المطلوب وتنقسم في الشارة فتأمر ما هي مبدء الحركة الى جلب المنافع وتسمى  
قوة كسوانية وتؤمر ما هي مبدء الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غفيرة وتكون تعلق المدركة باليد ما في الحركة بالقلب  
واذا وقعت في القلب او الدماغ او في حيث يعقل تلك القوى من افعالها واظهار آثارها كان ذلك **قوله** فاعلم ان  
وليس زوال العقل كالجنون والالفهم من الانبياء عليهم السلام ثم الاغناء في النعم ناسيا في انما يات في الظاهر و  
ابطال العبارة لان النعم حاله طبيعي كغيره من وقوعه في عقد الاطباء من ضروريات الجسد والشرع لقواه والاعفاء  
ليس كذلك فيكون اشده العارضية ولان العقل القوى ولبت الاختيار في الاغناء اشده لان موادة غليظة بطيئة  
العمل وكذا يتبع فيه التنبية ويطلب الانجاء فلهذا النعم فان سببه تصاعده فخره لطيفه سريعه العمل الى الدماغ فلهذا  
تنبيه وتقلد وقوع الاعفاء وندرة لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتفض الوضوء بالاعفاء في الصلوة لم يجر  
البناء عليها فلهذا كان او كثر اختلاف ما اذا انتفض الوضوء بالنعم مضطجعا من غير تحذير فانه يجوز ان يبين على صلوة لان  
النعم يجوز البناء اذا ورد في الحدث الغالب الوقوع ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب  
وتوب رقيق ضيف السجدة في الشرع على ان رقة لم يجعله املا كغيره مما يملكه من الشها واما الوقفا والولا  
وتحذرك وعلق الله تعالى ان نبت جرد الكفر فان الكفر لما استغفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم  
بالكفر والندم الا ثبت الرق على الله تعالى ان نبت جرد الكفر فان الكفر لما استغفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم  
معنى الجور والظلم والظلم هو ان ياتي بغير رتبة وان استحق **قوله** وهو الرق لا يخلو التبر في  
وكذا لا يتصور اجاب بل بالان لا يبرح انما العقوبة على البعض مشاكما وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يخلو التبر في  
بال يمتنع بعض العبد من بعض رقبته لا في الرق فخر وانه قد يقال لسمنا امتناع جري الرق  
ابتداء لكن لا في امتناع بقاء فان وصف الملك قبيل الرق فيكون مملوكا لا يبرح انما الله تعالى ثبت الشرع للمولى حق الخلق  
في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الاخر من عا لا يثبت الشها واما العبد لا يبرح انما الله تعالى ثبت الشرع للمولى حق الخلق  
في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الاخر من عا لا يثبت الشها واما العبد لا يبرح انما الله تعالى ثبت الشرع للمولى حق الخلق

الوجه ان النعم في النام

شبه بغيره في النعم

شبه بغيره في النعم

شبه بغيره في النعم

لا يبرح

شبه بغيره في النعم

الا مبدء فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بان لا يدل على امتناع ان يكون  
الموصوف بالحرية موصوفا بالرق ولا يخلو بل الملك يملك بعضا من ملكه او ملكا زيدا نصف العبد  
مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيدا وعدم ملكية باعتبار الضعيف **قوله** وكذا الاعتاق اختلوا القائلون بعدم  
جري العتق في جري الاعتاق قد جعل بوليوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم جري بغيره يعني ان العتق اعتاق  
البعض اعتاق الكل لان العتق لازم للاعتاق لا في مطاوعة يقال اعتقته فعتق مثل كسرة فانكسر والمطاطة هي  
حصول الامر عن تعلق الفعل المتعدي بغيره وانما الشئ لازم له والعق ليس بجري اعتاقا بين عليا فكذا  
اذ لو جري في الاعتاق **قوله** الاعتاق بان يقع من المملوك على جرحه دون جرحه من جري العتق فخر واما الصلوة ان جعل الاعتاق والعق  
العبد جريهما معا معا باعتبار العمل فتجوز احد ما جري الا لا ويجب ان يصفى به الى ان الاعتاق مجري وان لا يبرح جري  
العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقبته في الشها واما سائر الاحكام  
اذ لو ثبت العتق ثبت في الكل لعدم التبر ولا سبب لذلك بقدر الملك به فينتقف رقه بالعتق الى ان يكون  
السعاية وليست بالملكية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تعرف للمولى الا رقة وحقه الرقة  
هو المالكية والملك هو متجوز فلهذا ازالة ما اذا باع نصف العبد في زوال الملك لا يتصرف المولى بالملكية يستلزم  
زوال الرق لان الملك لازم له الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما يبق بعد الاسلام ابقاء ملك المولى وانما لا لازم  
يوجب انتفاء المذموم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق ابقاء المملوكية في الجلاء بل زوال بعض الملك في غير نقله  
الى مالك اخر يكون الجاء للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالعقد بل لا يسلط ما يمتنع شئ من  
المسكة فان قيل في ازالة كل الملك على الرق ازالة حق الله وليس للعبد ذلك اجيب بان المحتج به  
ازالة حق الله ثم قصدا واصلا لا ضمنا وتبعيا وحق الله وان كان مضافا الى الله تعالى الرق جزاء على الكفر لكنه  
تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولذا لا يزل الرق بالاسلام في الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا  
وانهم من زوال حق الله ثم ضمنا وتبعيا وكما من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله في الاشارة  
ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله ثم وبه البقاء بالعكس فان قيل فان اثر الاعتاق عند ازالة بعض الملك  
اجيب بان اثره فساد الملك في ابراه حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا يبقا في ملكه وبصير موصفي  
بملكه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمالك الا ان الملك يرد الى الرق بالجملة لان السبب  
فيه عقد يمتنع الغني ومذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وعلى لا يخلو الغني والى هذا اشار بقوله في  
عنده اي في البعض مكاتب عندي في حيفه لا في الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المالك لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون  
مالكا مالا لان المملوكية والمالية تتبع عن الجور والابتداء والمالكية عن القدر والكرامة فينتا فيان وليس المراد  
انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا مالا حتى يبر عليه انه لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتداه  
ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا يتأثر بين المملوكية متق والمالكية مالا  
وبالعكس فالرقيق وان كان مديرا او مائتا لا يملك شئ من احوال مملوك المالك ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب  
التسري لا يثبت له على ملك الرقة دون التسري وحسن المكاتب والتسري بالزك يباع بكم غير ذلك بطريق اولي  
لان المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بالمساواة التسري فلهذا مكاتبه كالمساواة ولذا جرحه عند مالكه  
**قوله** ولا يبطل الرق مالكية المالك والحقوق والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم ملك الاشياء بل بمنزلة  
الدم

البقى











او قبله حتى يكون الامان السقاطا لحدته ابتداء ثم يتعدى الى غير فالحاصل انه لا شركة له في الغنية حال الامان لعدم الاولاد  
وانما يستحق بكونه فلا يجب الدية في جنابة العبد يعني اذا كانت خطا او اذارة العبد فوجب القصاص ويكون هذا ضمانا  
على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجنابة الى وليه اصله في جانب المولى او عودته في جانب المولى على المولى عليه  
اذا كانت الجنابة غير العقل والورثة اذا كانت العقل فيكون رقبته العبد بمنزلة الارث فان قيل المهر يجب في ذمة العبد مقابلته  
فليس بالمال وموكله النكاح او منافع البضع اوجب بالذمة ليس بضمها لانها لا تلف ولا اصله لانها وجب عوضا عن النكاح  
من المولى والمنافع **قوله** الا ان يختار المولى الذم فان لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وجب عن الذم وذلك لان الارث  
اصل في الجنابة لظواهره انما ثبت بالنسبة وانما يصير الى دفعه ضرورة ان العبد ليس باصل للعلة وقد انتفعت الضرورة  
باختيار المولى الذم فاعاد الامر الى الاصل ولم يظن بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد ان المولى يصير اختيارا للمولى الذم  
بمنزلة المولى لان العبد احوال به الواجب على المولى لان الاصل في الجنابة ان يعرف المولى الى المالك العبد وقد عدل عن ذلك  
في الظاهر من كثر انتقار الفرق فصار اختيار الذم نقلا عن الاصل الى العارض كما في قوله فاذ لم يسلم الحق له صاحبه  
عاد الى الاصل **قوله** ومنها الجفيم والنكاح جعلها احوال العوارض لا في جميع صورته ومعه وحكمها لا يستقلان احلية  
الوجوب ولا احلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنسبة ان المالك انما هو المولى للعقل  
على وفق النكاح كونه من الاصل والافلاس وللصوم على خلاف النكاح في تاديبه مع الحدوث والنجاسة ثم في قضا العتق  
لا بد من ان لا يكون له الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجر قضاؤها ولا ربح في قضاها للصوم لان الجفيم لا يستعمل في الشر والنكاح  
يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم العتق وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله** وفيه المهر يعني غير المهر  
من الجفيم والاغنى **قوله** مستند الى اوله ان حال كون المستند الى قول المهر لان سبب المهر من حيث وسبب الموت  
هو المرض من اصله لا من يحصل بغيره القوي وتوافق الآلام **قوله** وحالا يمتنع ان الغريم كالا تفاق الواقع على في الغريم  
بان يعنى المهرين عدا من حاله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعنى عدا يزيد قيمة على ثلث ماله **قوله**  
نظره وسيعلم كلاما متعلق بقوله جوز ما الا ان الاول تحليل لتجوز الرتبة والثاني لتعيق بالقبيل وهذا ما قال في الكلام  
كثير الشرح جوز ذلك نظر انه بعد رتبة استخلاصه على الورثة بالتقليد يعلم ان المهر والتمتع فيه اصل ففعله نظر انه  
عده لتجوز وقوله استخلاصا الى السداد من الموصى لئلا يرد على الورثة بالتقليد على تنقيح التجوز بعد رتبة وقوله  
يعلم ان المهر والتمتع اي تارة انما لا يجزى على الاقارب باعتبار حقيقة اصله باب الايصاء علة لتبديد الاستخلاص  
بالتقليد **قوله** بان يبيع معنى لو باع من احد الورثة عينا من اعيان الشركة بمثل قيمته كان وصية صورة حيث ان  
الوارث بعين من اعيان ماله عتقا لا معنى لاسره والعض منه فلا يجوز عند ابن حنبل لان حق الورثة ان يتعلق  
بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعند علي بن ابي طالب لا يخلو المال واحا يبيع من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذا  
جوز لغيره التصرف مع الاجنبي فيما لا يخلو بالثمن ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرما بمثل القيمة هذا  
مما لا يوجد رواية بن الرواس متفق على انه يجوز للمريض ان يبيع العيين من بعض الغرما بمثل القيمة وعدم الجواز  
خص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالعين وموالمالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يتخلص العيين  
لنفسه ويتفق الدين من مال الا بخلاف الورثة فان صغرهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم  
ان يجعل خيرا لنفسه بنصيب من الميراث ولا ان ياخذ الشركة ويعطى الباقي من القيمة واما قضى التنازع حتى بعض الغرما  
فانما يشاءكم الباقي من الميراث ان المريض ممنوع عن ايشار البعض بصفاء دينه لامن جهة ان صغرهم تعلق بعين المال فيما

بأوجب

قوله في قوله المستند الى اوله ان حال كون المستند الى قول المهر لان سبب المهر من حيث وسبب الموت هو المرض من اصله لا من يحصل بغيره القوي وتوافق الآلام قوله وحالا يمتنع ان الغريم كالا تفاق الواقع على في الغريم بان يعنى المهرين عدا من حاله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعنى عدا يزيد قيمة على ثلث ماله قوله نظره وسيعلم كلاما متعلق بقوله جوز ما الا ان الاول تحليل لتجوز الرتبة والثاني لتعيق بالقبيل وهذا ما قال في الكلام كثير الشرح جوز ذلك نظر انه بعد رتبة استخلاصه على الورثة بالتقليد يعلم ان المهر والتمتع فيه اصل ففعله نظر انه عده لتجوز وقوله استخلاصا الى السداد من الموصى لئلا يرد على الورثة بالتقليد على تنقيح التجوز بعد رتبة وقوله يعلم ان المهر والتمتع اي تارة انما لا يجزى على الاقارب باعتبار حقيقة اصله باب الايصاء علة لتبديد الاستخلاص بالتقليد قوله بان يبيع معنى لو باع من احد الورثة عينا من اعيان الشركة بمثل قيمته كان وصية صورة حيث ان الوارث بعين من اعيان ماله عتقا لا معنى لاسره والعض منه فلا يجوز عند ابن حنبل لان حق الورثة ان يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعند علي بن ابي طالب لا يخلو المال واحا يبيع من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذا جوز لغيره التصرف مع الاجنبي فيما لا يخلو بالثمن ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرما بمثل القيمة هذا مما لا يوجد رواية بن الرواس متفق على انه يجوز للمريض ان يبيع العيين من بعض الغرما بمثل القيمة وعدم الجواز خص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالعين وموالمالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يتخلص العيين لنفسه ويتفق الدين من مال الا بخلاف الورثة فان صغرهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل خيرا لنفسه بنصيب من الميراث ولا ان ياخذ الشركة ويعطى الباقي من القيمة واما قضى التنازع حتى بعض الغرما فانما يشاءكم الباقي من الميراث ان المريض ممنوع عن ايشار البعض بصفاء دينه لامن جهة ان صغرهم تعلق بعين المال فيما

بينهم **قوله** ومنها الموت ملو العوارض الساموية فتقبل بموصفة وجودة خلقت هذا الحق لقوله ثم خلق الموت والحياة  
وقيل لم يعدم الحق كما من ان لا اوزوال الحق ومعنى الحق في الآية التقدير والاصح ان حق الموت اما دنيوية  
او اخروية والدينية اما الخلفيات وحكم السقوط الاله في الآخرة وهو اما ان يكون مشروعا لحال او غير  
اولا والا اول اما ان يتعلق بالعين وحكم ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق العلة وحكم السقوط  
الا ان يوصى به او لا بطريق العلة وحكم بقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة وانما ان يطرحا من نفسه  
وحكم ان يبقى ما يتفق به الحاجة او لا وحكم ان يثبت للورثة والاخرى وحكم بقاء سواها يجب له على الغير او لا عليه  
من الحقوق المالية والنظام لو يستحق من الثواب بواسطة الطاعة او عقاب بواسطة المعاصي ولهذا جعل ما فقهه الكتاب  
**قوله** وان كان دينا لا يثبت في الذمة لان الذمة قد صنعت بالموت فوق ما ينعقد بالرق او الرق يبرئ زواله في  
الموت ولا يان اثر الدين في توجبه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل يقرى الذمة لان المال محل  
الاستيفاء الذي ملو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقبولة لزمه الاصل وتتمية تنوجه المطالبة واذا لم يكن مال  
والكفيل لم تفر الكفالة عن الميت عند ابن حنبل لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندنا لان الموت  
لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها الاخرى بها عاودة الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء للورثة **قوله** احد  
به استلحق الميت واما الجرح عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما ان كان المديون قاتلا فمفسدا وبذلك  
مارون ان النبي عم التي جنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه مل على صاحبكم دين فتناولوه درهمان او دينار او فاقتموهما  
الصلوة عليه فقال على او ابق قتلا وادى الله على يارسل الله ففعل صلى الله عليه وسلم والجواب ان المطالبة الدينيوية  
ساقطة منها لضعف المحل بخلاف النفس والحديث يحتمل العتق احتفا لاظهاره او لا يظهر الكفالة للغائب مجهول على ان الاول  
فيه على انه لم يكن بحيث مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الائمة فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها فاذا ظهر مال  
فالذمة تقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يبرئ من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطه في حق من  
عليه لان السقوط بالموت انما يقرر وتفتت المحل فيقتدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له **قوله** حتى يترتب  
منها ان من الشركة حق الميت كونه تجزى ثم قضا ديونه ثم تنفذ وصاياه من ثلث البقرة وانما تقدم التجزى على الدين اذا  
يتعلق بالدين كالمومن والكتابر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني وفي ذلك فني من العود صاحب الحق بالدين  
**قوله** في جهة الى حابة المولى الى الثواب الى اصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحابة التي هي باعتبار المالية حاصل  
في عود المالك الى الرق في لا يخفى ان حابة المالك فوق حابة المولى لانه يختار الى ميرورته مقتضا مقتضا عتق اثر الكفر  
باقية عليه اثر الجوع جرية اولاد او الرق ان الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتاب بعد موت المالك كاتق بعد موت المالك  
بالطريق الاول **قوله** واما المملوكية فتابعه يعني ان مملوكية الميت وان لم تكن محتاجا اليها الا انه حكم بقاها في المطالبات صفها  
وتبع بقاء مملوكية غيره وان عقد الكتابة لا يمكن بقاءه بدون بقاء المملوكية رتبة او المطالبات عبد ما يتبع عليه وبيع  
ومها بحت وموان حرية المالك الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم بقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم  
الاستناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستند الى آخر الطيعة على ما قيل ان بالموت يقول  
بدل الكتابة من الزمة الى الشركة فيحصل في ذمة المالك وجوب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بالمال يصل المال الى  
المولى فاذا وصل حكم بجرية في آخره من حيوة فقد استندت الى الكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون  
المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة لانية الاولاد وللامه الانساب







نزاع الزوج لانه الزم من الدنيا نه حيث يقع المحرم بخلاف البنت الغير المحرمه وغنا ما يعنى ان المال في نفسه يصير الى قتل وان  
كسر والحاجة دائمة لا يمكن الحيوان الى القيمة كجمل حاصل لى مثل الحمل المعزلة بزيادة صفات الله تعالى الذات وكونه كذا  
في الجنة بالامعاء وكونه خالق للشر والنجار ويجوز الشفعة طط الكبار وجواز العنق وكون الكفر وعدم وقوعه  
في ان روي ان يكون هذا الجمل عند الكوفة خالق للوليل العا من الكتاب والسنة والعقول وانما كان دون جمل الما في  
لان صاحب المولى ما ول للقران الى يفر من ظلمه الدائم على يقين حقيقة لان بينه وراظهر مثل الما في ورف  
عنا في الاسلام انما قول بالقران الى متمسك به صار قابلا الى ما يوافق اعتقاده واغالبنا منا ظننا انه لانه  
مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقيقة القرآن ونسب محمد صلى الله عليه وسلم وكجمل الباغي مولى لاربع عن جماعة الاعام بتاويل  
فالسنة طارئة فان كان له منة فقد سقطت ولاية الامام لتعذر حسا وحقيقة فيعمل بنا ويله العا ولا يوفق  
بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان في عين لانه لا يمكن والمراد ان يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم  
لكن لا يلزم مولى ذلك الحكم لان تبليغ الحق الشرعية قد انقطعت بغيره حيث فيما يحتمل السقوط لخله والافق فان التوبة  
لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط عقوبة وان لم يكن له منة فلا مانع من تبليغ الحق والزام الحكم فيوفد بالضمان ويجب علينا  
مما روي الباغي لقوله تعالى فقاتلو التي تتبع حتى تنفي الى امر الله ولان البني معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال  
وقيل انما يجب محاربتهم اذا اتفقوا وعزموا على القتال لانهما يجب بطريق الدفع ولم يخرم الميراث بقتله ان قتل الباغي  
لوجود البس مع عدم المانع اذ التقت انا يكون ما يغا اذا كان مخطورا يكون لهما جزاء وعقوبة عليه اذ كان  
ما مورده يقتل الباغي والقتل بقاءا وقصا وكذا الايجام الميراث يقتل مورثه العا والى ان قتله حتى ترفع الباغي  
بنا على تاويله ونكر ما عرفت من الشبهة ولا يتنا منقطعة عند لحاق المتوفى ان قتله اهل الحق في حق الاحكام  
لا في حق الانعام بغيره لانه لان انضمام المنفعة وانقطاع ولاية الامام الى التاويل ان لا يجعله بغيره في حق التوبة  
كافة حق الضمان وهذا اذا قال المورث كنت على الحق وانا الآن على الحق والايحوم اتفاقا ولما كان الدار والحق  
يعنى ان قتله كمال بطريق الاستيلاء فيقتل كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتفاق يفتى على كمال المعصية و  
ذلك عندنا في الدار من كل وجه فحق الضمان الى الباغي حتى اذا انكرت توبته انبغاة في تعليم امواله لاقاد الدار  
لانهم في دار الامام لكن لا يفتى امواله بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنفعة بوجوبه بجهة اختلاف الدار في وجوب  
سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك ووجوب الضمان جعل العصمة من وجه بغيره العصمة الماحلة ولو قلنا  
بملك وعدم الضمان جعلنا في الدار بغيره اختلاف ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثنان للملك  
معناه عدم الضمان فتغير القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غيب غير المتقوم فان قيل لاتفاق قضى بين الملك  
وضمان البديل كما في الموصوب قلنا لو ملكا بغيره بعينه وملك بالضمان انما يصح الستاد والابتداء  
وكجمل من خالف في اجتهاد الكتاب ببيان الجمل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وموافية او لا ومودونه  
وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروع وذلك اما ان يكون في افعال القياس وفي الواحد فيصير عنده  
او الكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل الجمل حاصل لى وقيد السنة بالشبهة لان في لغة  
المتواتر كقول كثر الكون قطعا وفيه جئت لان الكتاب ايضا كذلك في لغة انما يكون كثر اذا لم يكن المتن قطعي  
الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فاني ان كان لا فلابد منهما من  
تفديد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتفيد السنة بان يكون مشهورا او تكون امتواتر غير قطعي الدلالة في خلافه

ويجمل على وجه محقق ٩

بند العا وباب من باب في كتاب

تجتمعت القوم اجتماعا من باب

والكتاب في اللغة  
والكتاب في اللغة  
والكتاب في اللغة

الكتاب القولي بجمل من كون التسمية عدا عند فقهنا بقوله في لغة الله سبحانه وتعالى وانما يذكر اسم الله وبان القوم  
ذاكر بقوله التسمية وانما يذكر اسم الله سبحانه وتعالى في قوله تعالى وانما يذكر اسم الله وبان القوم  
تسليما يروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشا مد ويدين والعلم بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطا في كتابه  
ان ان نفى الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانما يذكر اسم الله سبحانه وتعالى في قوله تعالى وانما يذكر اسم الله وبان القوم  
يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراو جمل يذكر اسم الله عليه الحسنة او ما ذكره في قوله تعالى وانما يذكر اسم الله وبان القوم  
مما هو اعمل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يحملان يكونان بيانا لحقيقة البينة التي  
هي الشاهدة المحضنة في رجلين ورجل وامراتين وهذا الاشارة بثبوت نوع الزمان البينة هي شهادة  
الواحد مع البينين متى في لغة السنة المشهورة اعني قوله عدم البينة على المدعي واليمين على من الكرامة  
اليه ان في لغة السنة القامنة وميمان يوجد قتيلا لا يدري قاتله وادعى المولى قتله على واحد او جماعة  
من ان ان ظهر لو ان اى علامة يغلب على الظن صدق دعواه يستحق المولى عشرين مائة يفتى ابا لدية  
على عاقلة القاتل في صولة لظنا واما في صورة العدة في قوله تعالى المجدي يفتى بالدية على القاتل وفي القديم  
بالقصاص ومو مذمب ما كثر في قوله عدم لاولية مقتول ووجه في خبر الجمل ونسحقول دم  
مما جبه اى دم قاتل صاحبكم الى الزل حديث فظهر من الكلام المصروف تقدير القول ليس على ما ينبغي وانما لاجتهاد  
لتحقيق القصاص ومتى في لغة الاجماع القول لجواز بيع ام الولد تسليما يروي عن جابر بن عبد الله انه قال  
كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبان اى البينة يفتى وارثا عاها بالولاية مشكوك فان الآثار  
الدالة على منع بيعها قد اشهرت وتلقا القرآن الثاني بالقبول فصار جعلا عليه كمن صلى الظهر او روى سليمان  
او لم يما مشا للجمل في موضع الاجماع والعصمة والثانية في تميم وتكلم للماول لان في لغة الاجماع فلا  
يكون الاجماع صحيحا ولم يقض النظر بنداى بنى عدم قضاء النظر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان  
الصلاة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاءها وهذا في لغة الاجماع واذا عاها هذا الوجه  
واقضى الاخر لجمله بالعفو او بان عفو الدار لا يسيطر القوم فعليه الدية لا القصاص لان هذا الجمل في موضع الاجماع  
لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليته كان لكل منها التفرق بالقتل حتى لو عاها  
كان للآخر العتق لان الا ان هذا في لغة الاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل موهل في موضع الاجماع لانه  
علم وجوب القصاص وما ثبت فانهما يتناقض وايضا انظر عدم نقض التفرق في حق الغير فيكون على الشبهة  
ويصير شبهة في لغة الحديث اذ منزه الكفاية يعنى كفاية القسم تنذرني بالشبهة لترزج جانب العقوبة  
فيما بعد اذا استفتى قتيلا فقتله بنفسا والصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله لا يفرط الحاج والحجوي  
ولم يعرف نسخة ولا تاويله ولا فعليه الكفاية اتفاقا وعند ابن يوسف يوجب الكفاية وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه  
ليس للمعاقب الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمكن باللفظ والقول بغير الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه  
الاو راى الا انه ليس اجتهادا صحيحا في لغة الاجماع ومن روى في حجية امراته او اولى بطن انما يحل له ما يحل  
مال الزوج في ان مال الزوجية لا يوجب له الاخذ بالاختلاف او حلى ان وجبة رجل مملوكته وان ملك لاصل ملك لجزء او حلال له  
منه شبهة الشبهة اعني الشبهة في الفعل على ان يظن ما ليس بدليل على دليله فيسقط الحد للشبهة  
لكن لا يثبت النسب ولا يجب العوة لان الفعل قد تحضف زنا بخلاف شبهة الحمل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يولد

ان كان بينه وبين مقتول واحد او جماعة

مطلوب شبهة الشبهة

مطلوب شبهة الشبهة







والرضى به يعني ان الاذن يتكلم بمصلحة العقد مثلاً باختياره ورضاه لكنه لا يختار بثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار  
موقوف على القصد الى الشيء واراثة والرضى هو اختياره والرضا به فلكم على الشيء مثله يختار ذلك ولا يرضاه ولا يرضاه  
ومن هنا قالوا ان المعاصاة والتبليغ بارادة التمسك بالرضاه لان اذنته لا يرضى لعباده الكفر **قوله** ومضى الى التفرقات  
اما اشياء او اجزائ او اعتقادات لان التفرقات ان كان احداث حكم شرعي فاشياء والا فان كان القصد  
منها الى بيان الواقع فاجزائ والاعتقادات ولا اشياء اما ان يتحمل الغرض **اولا** و**ثانيا** اما ان يتناول جميع المتعلق **ان**  
على اصل العقد والشرع يجب قدوم اوصافه وعلى التقادير اما ان يتفق على الاعراض عن الزل والمواضعة او  
على بناء العقد عليها او على ان لم يحضر بها شيء واما ان لا يتفق على شيء من ذلك واما ان يرد على احد من الاعراض  
والاخر البناء او عدم حضور شيء او يرد على احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء واصحاب الاقوام بعضها  
مشروع في الكتاب وبعضها ممتنع ولا ينساق الذم الى **قوله** لعدم الرضا بالحكم لوقال لعدم اختيار الحكم  
الحكم اولى لانه المانع من الحكم لا عدم الرضا بالحكم بل من المانع فانه يمكنه ان يقبض بوجه الاختيار وان لم يوجد  
الرضا **قوله** فان نقضه الى العقد الذي اتفقا على ان يبنى على المواضعة احد من اهل المتعاقدين ان ينقض لان  
الحكم واحد ولا يلة النقص لكن الصحة تنفذ على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الاختيار للمتعاقدين فاجزاء  
احدهما لا يتقبل خيار الآخر وقد روي حنفية من الاختيار ببلية ايام اعتبارا بالخير والموجب حتى يقرر الغناء بمضى الحق  
وعندما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقص وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا باليأس **قوله** علما بالعقد يعني ان  
الاصل في العقد الشرعي لزوم الصحة حتى يقوم المعاضد انما انزل الحكم والمرد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى  
من اعتبار المواضعة وعند ما لا يصح العقد في الصورة تنعكس صورة الاتفاق على ان لا يحضر بها شيء والاختلاف  
في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبين على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عتقا فانها انما توافق  
البناء عليه هو الحال على يد المتقبل والتفريق في الاصل في العقد الصحة والذموم معارض بان المواضعة سابقة  
والسبق من البناء الترتيب والحجوب ان العقد منازع والتاريخ يصلح ناسي للمتعقد اذ لم يراضه ما يفرض كما اذا اتفقا  
على البناء ومهما لم يتحقق المغير لان احدهما يرد على عدم الصحة فاعتبار ان اصله الحد والذموم من غير تحقق معا  
يكون ناسي للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصله الى حنفية ربه استجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض علما بالعقد  
فيصير في الصورتين وعلى اصله عدم الحضور كالبناء ترضى للمواضعة بالعادة والسبق فلا يلج العقد في شيء  
من صورتين في هذا ما هو من صورة اتفاقهما على ان لم يحضر بها شيء فانه عند ابي حنيفة ربه اسد بمنزلة الاعراض وعند  
ما بمنزلة البناء ومهما جرت وموان الحصار الاقوام في السنة انما مدعى على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف  
في نفس الاعراض والبناء والذموم اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما معا فاعاد المتعاقدين على ما يشوب كلام  
في الاسلام فاقام ثمانية وسبعون اما ان يتفق او يختلف فان اتفقا فالانفاق اعملى اعراضهما  
واما على بناءهما واما على مولاها واما على بناء احدهما واعراض الآخر او مولاها واما على اعراض احدهما ومولا  
الآخر فقصود الاتفاق ستة وان اختلفا فقصود احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما مولاها  
واما بناء مع اعراض الآخر او مولاها واما اعراض مع بناء الآخر او مولاها مع بناء الآخر او اعراضه لغيره  
وعلى كل تقدير من التقادير الستة يكون اختلف في الخصم بان يرد في الصور الثمانية اباقية فتصير في اختلف  
الثاني في سبعين اصله من غير الستة في الثمانية ولا خلاف ان انعكس الى حنفية ربه اسد بان الاصل في العقد

والصالح لا يوصل الى الا والويلك على ملئها من  
النا من معانيهم كما قال

بمعنى الثبوت بدون الذكرك **قوله** وعند أبي حنيفة رحمه الله يتوقف الطلاق على شيئين أحدهما أن لا يكون  
بالعوضه بناء على أن الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والبيع لا يفسد بالعوضه على أن يتعلق الطلاق  
بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختياره **قوله** وأما تسليم النفقة طلب الشفوع لا يخلو أما  
أن يكون طلب معاينة بان يطلبها على علمها حتى يبطل بالتأخير أو طلب تقدير بان ينقض بعد الطلب بشهد  
المعتكف ويقع في طلبت النفقة وأطلبها الآن أو طلب مخصوصه بان يقوم بالأخذ والتمسك فتسليم النفقة  
بطريق الزل قبل طلب المعاينة يبطل النفقة بمنزلة الكسوت ويعود يبطل التسليم ويكون النفقة  
باقية لأن التسليم من جنس ما يبطل بالخير لأنه في معنى التبرع لكونه استيقا أحد العوضتين على ملكه  
فتوقف على الرضا بالملك وكل من الخيار والزل يمنع الرضا بالملك فيبطل التسليم **قوله** وكذا إذا رأى أي  
أمر الغنم أو الكفيل يبطل بالزل لأن فيه معنى التمليك ويرتد بالرفق فيؤثر فيه الزل كخيار الشرط **قوله** وأما إذا  
فبطل الزل سواء كانت أخبارا لا يحتمل الغنم كالببيع والشرط أو لا يحتمل كالطلاق والعناق ولو شاء كانت أخبارا  
شرعا ولو لم يكن إذا تعلق الضم على أن يقر بان بينهما نكاحا أو بانها متبايعان في هذا الزل يفسد أو يفسد فقط كما إذا  
أقر بان تزيد عليه كذا وذلك لأن الأخبار لا يفقد صحة الخبر أي حقوق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه وإعلاما  
ببينة أو نفقة والزل ينفي في ذلك ويدل على عدمه فكما أنه يبطل الأقارب بالطلاق والعناق مكررا كذلك  
يبطل الأقارب بما لا زال الزل دليل الكذب كالأكل حتى لو أجاز ذلك لم يجز لأن الإجازة إنما تلحق  
سببا منعقد لا يحتمل الصحة والبطان والاباحية لا يفسد الكذب صدقا ومنه خلاف إنشاء الطلاق والعناق  
وخصوصا ما لا يحتمل الغنم فإنه لا أثر فيه للزول على كسب **قوله** فيكون أي الباطل بالرفقة مرتين بنفس الزل  
لا بما يزل به كما في من الاستحقاق بالرفق وهو من أمارات تبدل الاعتقاد وبديل قوله توحاكية أن كان في حق  
ولعب وفي هذا جواب عما يقال أن الارتداد إنما يكون بتبدل الاعتقاد والزل ينفي فيه لعدم الرضا بالملك  
**قوله** نزعها جائز لا يعال يعني أن الأصل في الاستحقاق هو التصديق والاعتقاد **قوله** ومنها أي من العواقب  
المكتسبة النفقة فإن النفقة باختياره يعقل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سواها وعلى ظاهر  
نزع الاستلام رحمه الله أن يكون كل فاسق سفيها لأن موجب العقل أن لا يخالف الشرع للأدلة الثابتة على وجوب  
اتباعه وفسد العوض رحمه الله بالخوف أو إكراه على العمل بخلاف موجب العقل تنبيه على التناكب بين المعنى الشرعي  
واللفظي فإن اللفظ في اللغة هو الخوف والكره ومنه فاسق سفيها وفيه مصطلح الفقهاء من السفيه الذي  
يقتضي عليه منع المال وجوب المحرم وخوفك **قوله** لأن التبذير أصله مشروع التبذير هو تفرق المال على وجه الكراهة  
أي مجاوزة الحدود المأد بالتبذير نفس تفرق المال **قوله** والجوع أي منع ماله يعني إذا بلغ السفيه مبلغا يمنع عنه  
ماله لمقلته ولا توفرت له أسفها أموالكم التي جعل الله لكم قياما أي لا توفرت المهدرين أموالكم الذي ينفقونها  
فيما لا ينبغي أو لا ينهم المتصرفون فيها العقل موعظا على أن علق إنشاء الأموال أيام ما يناسي رشده وملكه منهم  
على التذكير لتبذير التقليل حيث قال فإن أنتم منهم رشدا أي عرفتم ورايتهم صلحوا في العقل وصفا  
للمال فأوقف إليهم أموالهم فأقام أبو حنيفة رحمه الله السبب الظاهر للرشد على ما هو المتعارف في الشرع  
من تعلق الاحتكام بالغالب فقال يدفع إليه المال بعد خمس وعشرين سنة أو نسي منه الرشدا ولم يونس  
وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يدفع إليه المال ما لم يونس منه الرشدا بعد الإجماع على منع ماله من بلوغ

مقام الرشيد النادر  
مقام الرشيد النادر

بسم الله الرحمن الرحيم

سيفها



استدلوا من صحتها بعد البلوغ بخبرين ابي يوسف وحدهما انهما استدلوا بوجوب الاول ان هذا الطريق  
النظر دون العقوبة والنزول والسيف وان لم يستحق النظر من جهة انه فالحق لكنه يستحق النظر من جهة دينه و  
من جهة انه مسلم ولذا اجاز عقوبته من جهة الاخرى عن صاحب الكبير ان وانما يستحق عقوبة الوالي والجن  
عليه في الدنيا عن العقاص والجنابات ولا شك ان العلم حال السد بفتوى النظر فيجب ان في القياس على  
منع المال ليقبى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع تفادى التصرفات والا لاطل ملكه بالتصرفات  
ولم يكن الاولى في لفظ الاكله والمؤنة الثالث انه انما هي عبارة عن العاقل وجوز تصرفاته ليعلم انفعاله  
بمقتضى المطالب فاذا صار ذلك من رايه كان نفعه في محب الربح ان في دفع الضرر عن اهل الاسلام  
فان السيف باسراة والتلافى بصير ملكية لليون الناس ومنه نوجب النفع تعليم من بيت المال فيصير على  
المسلمين وبالا على بيت مالهم على الاكسما المصروفه اذ كان هذا قربة واجتبا لاف الاصول الى القصور  
لكن من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار وقوله دخل في سوق النجاشي النظر في زايقة  
والكفاية المتفاسدة والتبكي في التخليط واخفا الامر على الغير والتطريق ان يستحق اهام الربح ويقال طر قوا  
طرقوا وذلك من عادة الكبار والتمرد في دة صغيرة والغشون شعيرة لحوال تحت شك البعير بعير  
عن اللجنة وفي قوله عرف فتقنه ايام اى فتقنه الجبل والتروير والعلم التي من جملتها النفع الذي يعرف  
هذا الحكم وكذا في قوله يشق عتونه ليجعل عود الضمير الى الباع والمشتري ولكان هذا مضمنا لاعتراضه بان  
لا وجه له الا ان عن التصرف في ملكه بناء على مزعبي اجاب بان جاز عند ابي يوسف انه كان استحقاق  
الطاعة للاجرة ونصب الجنود الاستخارج الابريسم من الغيظ والامثال ذلك مما يكون للبحر ان ضرر من قلم  
النفع والاطار ليس من هذا القيل بل من قبيل الجرح في الارادة فان ضرر بالاجماع في الفتى المباح  
والحبيب الجاهل والمكارى فكس وعند ابي شيبه انه لا يجوز في السيف لانه حر في طلب الخطايا والاهلية  
ومن بالنز والسف لا يوجب نقصا فانه بل عدم علمه كجانب وترى كالجواب ولذا يوجب حقوق الشرع  
ويجوز في ديون العباد ونقص عبادته في الظلال والعقوبات ويجب عليه العقوبات التي تنذر بالشبهات  
مع ان ضرر النفس اكثر من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في حله فلا ينعى واما ما عساه فاجواب  
عن الاول ان عدم فعله يوجب العقول لكان مكاسب لم يستحق النظر كمن قهره حقوق الله تعالى وجازته وسفها  
لا يستحق وضع الخطاب عنه فظلمه ولو لم يكن فالنظر له لانه جاز لا واجب كالعقوبات القصاص فلا بد ان يكون  
الحق وان قيل في تركه لضرر بالعلم من غير نفع لا وجه في الجرح بخلاف العقوبات القصاص فان في القصاص صيرورة  
اجيب بان في السيف ايضا لضرر اموال ابطال اهلية وطاعة بالعلم بخلاف من المال فانه بالنفس وعن الثاني  
بانه لا يكون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو لم يكن فاجوز ان يكون في حال عقوبة وضرر على فاذمب  
اليه بعض الميث في فان لم يصب ومو كجانب العقل وفي لغة الشرع جنابة ولكم ومو من المال صالح للعقوبة  
وجاز تغيبه الى الاوليا وكون الائمة كونه عقوبة تغريب وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات  
ولو لم يكن الحكم معقول وان لا عقوبة فلا تهمه القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زايقة والحاق  
السيف بالغير بخلاف في الجرح فانه ابطال نعمة اصلية في العباد والاهلية اذ بهما تازال انسان عن سائر  
انواع الحيوان فيه ضرر عظيم وتغيب نعمة عظيمة والحاق له بالعلم ومن ترك الجواب عن الوجهين لا في ربح

قانه اعلم عنه

الذوق

خبره

الطاعة التي هي كالحق

المكارى كبري

من انما هو في قوله

ميل ما الى اقلها وما في ابي يوسف ومحمد رهما الله **قوله** ثم اذ كان المحرم ان يجر السيف عندهما  
لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق به كل صورة عن يكون الا في بد النظر له  
واليق بالجاهل في الاستيلاء لجعل كالمريض حتى يثبت نسب لولد منه ومنه ملك ابنه بالشري والقبح فجعل  
كالممكن حتى يفتق الابن ومنه لزوم النسي او القيمة في حال الجرح في حلق الصدوق لجعل العصب حتى لا يضره  
ذلك فان قيل ففي هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحرم نظرا له اجيب بان النعم بالغير كما ان  
الغيرم بالنعم فاذا لم يجب على الجرح شي لم يسلم له شيء وكان سعاية الغلام في قيمته للبايع **قوله** وهذا الجرح  
يعني الجرح المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في حال نظره قد يكون بسبب في ذاته كالسف  
وقد يكون بسبب خارج كالمدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للتصرف الى الديون او يتخ  
المدين عن التصرف فالاول الى الجرح بسبب السف يحصل عند جرحه انه بنفس السف ولا  
يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبا والجنون والعنة في ثبوت الجرح به نظر السيف وعند  
ابي يوسف انه لا يتوقف على ان يجرس القاضي لانه متردد بين النظر بابقا الملك والضرر باهدار  
عبارة فلا بد من ترجيح احد الجانبين من القضاء وان في اي جرح المدين هو فاق من التجنية يتوقف  
على قضاء القاضي اتفاق بينهما لانه لاجل النظر للمفرما فيستحق على طهره ويتم بالقضاء وانما اذا  
و مدو المدين لا متناع على حرف الى الابد كما يكون باج بيع القاض امواله وضامات  
او عقار امارا وكي ان معا ذل في الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله فقم  
تعه بين الغرماء بالخصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو ما جرى فيه النجاسة فيقرب  
القاض منابه كما اذ الله عبد الذي والى الذي ان يبيع فان القاض يبيع ولو كان هذا الجرح امر  
خاص قال في هذا **قوله** في التجنية في المعاصي المذكورة اي في التصرف او في قدر البدل  
او في جنس على ما سبق في باب الهزل الا انه لا يقبل الاساية والزل قد يكون مقارنا فبهذا  
الا اعتبار هو الضيق في الجرح في المغرب التجنية ان يلجج الى ان ياتي امر ابا بطنه خلف طامر وفي البسوط  
ان معنى الجرح انك داري ابعك ظرا لا تكن تجامك من صيانة ملكي يقال النجا فلان الى فلان  
والجاء ظهري الى كذا وقيل معناه انا على مضط الى ما ابا شرع من البيع منك وكنت بقاصد  
صقعة **قوله** على ان لا يجر تصرف الامع الفرما يعني في المال الذي يكون في بين وقت الجرح واما  
فيما يكتب بعد فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله** ومنها السف ومو حروم مريد فان قلت  
لجرح ما لا ينفذ قلت المرحاة حروم من عرائن الوطن على قصد سير عتيد بكنة ايام وليا  
فا فورها كسر الابل ومشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة يعني في التوفيق الحاصل بالسفر  
في الصلوة فعند ابي في الله اسد مو رخصه حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا ان في تسقط  
النظر حتى يكون ظهرك فروج في سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاشراك في  
عن عايته رضى الله عنه وقال مقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم يركعتين بالعداة وركعتين  
بالوقت فمما عز به الى السماء امر بالصلوات **قوله** فصار الركعتان للركعة والركعة  
اربع الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند ابي في الله الله الشا في ان حد اننا فله وهو ما يندج

مضى الى الجاهل

هذا هو الذي خالف



ولا يذم تاركه شرعا او مامورا هذا المعنى صادق على الكعبة الا في غير من ظهر المسافر مثلا ولا يذم  
ان يقول الكعبة انما يكونان فرضا اذا انوى الاقام و لا يذم تاركها انما يكونان  
صلى الله عليه وسلم سبها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة  
والصدقة فيما لا يحتمل التمسك السقاط لا غير الرابع ان التحية انما شرع فيها ليكون للعبادة تيسر كحال  
الكفارة وصوم رمضان وما هنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التحية وقد سبق ذكره في حق الكفارة  
**قوله** وما كان السفر بالاضطرار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم  
رمضان وشرع فيه او لم يفسخ قبل ان يخار الصبح لا يجوز له الاقطار بخلاف المريض وذلك لان  
الضرر للمريض مما لا يدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الاقطار  
بان لا يسافر ولو نظرت قبل مواعيد ان هذا قول بعض الفقهاء وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك  
وكذا لفظ في الاسلام انه اسبق له معناه حكمه في وقت في حقه وضبط المسافر في هذا  
فانما يكون قايما في اول اليوم او لافان كان قايما فان ترك الصوم فله ذلك  
وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الاقطار وان كان السفر لم يكن له الاقطار  
يجب الكفارة وان لم يكن قايما بل انما طارئة انشاء النهار فلا بد من نية الصوم والشرع فيه  
فان مضى عليه فذلك والا فاما ان يطرد العذر في الاقطار او بالعكس ففي الاول ان كان العذر  
هو المرض جاز الاقطار وان كان السفر لم يكن له الاقطار لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم  
يجز الاقطار اصله لكن لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط الا للمرضي  
سماويين بين ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختيارى يجب الصوم مع طرأته لكن سبب  
مبيح في الجملة فان قارن الاقطار كان الكفارة في سقوط الكفارة وان كانا متاهرا لم يفتقر الى الكفارة  
قد وجبت بالاقطار من صوم واجب من غير اقترا شربة **قوله** على ان المعصية منفصلة عما  
استدل انما دفعه الله على عدم كونه المعصية من سبب المرض بوجهين احدهما ان  
الرضية في قلة تناول المعصية ويجعل السفر معدوما في حاله كحال المعدوم في حق المرض  
المنفصلة بزوال العقل كونه معصية وثانيه قوله في الاقطار غير باء في غير ضار على الامام  
ولا عاذا في غير ذلك على المسافر لقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصلها وهو كونه  
الحكم كذلك في سائر الرضخ بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل ايجبا  
الاول بان المعصية هي البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر  
من كل وجه اذ قد توجد بدونها كالباغي او الابن المقيم وقد يكون السفر مندوبا فيقع المعصية  
كما اذا اخرج غريبا فاستقبله الغير فقطع عليه الطريق والمنهى عنه لغنى منفصل عنه من كل وجه  
لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المفصولة مع ان المشروع اصل فلا لا ينافي سببية  
حكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القرية في المشروع مقصود بخلاف صفة القرية  
في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهاية لصفة القرية المبينة على الطلب والامر الله من منافاة  
صفة القرية التي ثبتت بحجج الاباحة فالنهي لغنى منفصل اذ المبيح صفة القرية عن المشروع فلا

ان

فربما يتوهم قبل الشروع ان هذه الآية لا تكون الا في السفر  
والسفر بعد الشروع علم حقا في السفر  
من حيث لا مدفع له

ولا عاذا في جعل الرخصة اكل البيت  
منوطا بظهور حال كونه المسافر  
غير باء

لا يمنع صفة الحال عن السبب اولى ومنه اختلاف السك فانه حدث من شرب السكر وهو حرام  
وعن الثاني بان الامم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الآية من تقدير فعل  
اي عن الاضطرار فاكل ويكون ذلك الفعل هو العمل في حال اي فاكل حال كونه غير باء والاعمال  
فيجب ان يعتبر البغي والعذر وان في الاكل الذي سبقت الآية لبيان رمة وحله الى غير متي وزر في  
الاكل قدر الحاجة على ان عا د مكر للتاكيد او غير طالب بالحكم وهو يجد غير ولا يجاوز قدر  
ما سيد الرمي ويدفع الملك او غير تملذذ ولا متزود او غير باء في مضطر او ولا يجاوز  
سد الجوع **قوله** ومنها الخطاء وهو ان يفطر فعلا من غير ان يقصد قصد انا ما و ذلك انما قصد  
الفعل محله في الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا امر امر من قال انه فعل بصد رطلا  
وقصد اليه عند مكثرة امر مقصود لكونه ويجوز الموازنة بالخطا لقوله ثم رينا لا نقول اننا  
نسبنا او انطنا فانه لو لم يكن لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لانه الموازنة في  
هي على الجنابة وهي بالقصد والجواب ان ترك التبت من جنابة وقصد وهذا الاعتبار جعل  
جعل الخطا من العوارض المكتسبة **قوله** ويصلح تخفيفا في ما موصلة واجبة  
بالفعل وكونه الحركية في القتل الخطا فانها صفة لا تها لم تقابل بالالفعل او وجبت على  
الفعل وكونه الحركية فوجبت على العاقل في ثلث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد مر في غير الكلام  
انه اسد في حيث السرا بان الدية ضمان المتلف وكفارة جزاء الفعل وصحة كونه حقيقا  
بان الدية جزاء المحل وكون الفعل بدليل انه يتجدد بالجدد الخلو وقد مر تحقيق ذلك في حيث  
الصبي وعبارة في الاسلام انه اسد منها ان الخطا ما كان عذرا اصل سببا لتحقيق الفعل  
فيما موصلة لا تقابل بالخطا اذ لا ينفك في الخطا عن ضرب تقصيص وموتنك التبت  
والاحياط وكونه باصل الفعول مباح وترك التبت محذور فيكون جنابة قاصرة تقصيصا  
جزاء قاصر **قوله** ويقع طلاقه اي طلاق الخطي كما اذا اراد ان يقول انت جاس قال  
انت طالق وعند الشافعي رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالامام اغا موب بالقصد  
الصحيح وهو لا يوجد في الخطي كالتأيم وجوابه مذكور في الكتاب وقوله لا مقام اليقظة والبر  
جوابه غايقال لو كان البدع عن عقلا قايما مقام القصد في الطلاق كوجب ان لا يقع طلاق  
التأيم اقامة للبدع في مقام القصد وان يقوم البدع عن عقلا مقام الرضى في التفرد  
المفتقر الى الرضا كالبيع والاباحة لان الرضى امر باطن كالقصد واصل الجواب ان  
السبب الظاهر انما يقع مقام الشيء اذ كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم  
العقد واهلية استعمال العقد في التأيم معلوم بل لا يرد كذا وجوب الرضى وعدمه لا  
نهاية الافتقار بحيث يفرض الله الى الظاهر من ظهور البتة في الوجه وكونه كذلك  
عدم العقد في التأيم ووجوب الرضى في غير ما لا يعسر الوقوف عليه في كنه الى اقامة  
الشيء مقامها بل جعل الحكم متعلقا بحقيقته وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة قال انما  
يقظة التأيم امر ظاهر ولا الذي يحتاج الى البتة في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل

بقصد

شأن ان المعصية تكون باجابه  
البدع في مقام القصد











مستند ما تبدل ذات الفعل كما اذا اكرت الغير على بيع شئ وتسلمه فيقتصر التسليم على الفاعل  
او لو نسب الى الفاعل وجعل الفاعل الذي لم يتبدل في فعل التسليم بالانفس مفعولاً لان التسليم  
من جهة الفاعل يكون تصرفاً في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيقتصر البيع والتسليم على الفاعل  
اذا انما التسليم الى الفاعل وجعل مفعولاً للفعل حتى ان المشتري يمكنه ان يبيع ما لا يملكه الا بغير  
وعدم نفاذه فله يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في النكاح المذكور ليس مما يحتل كونه الفاعل  
انه اذا لا يبيع ان يجعل الشخص الذي لا يبيع في الفعل من حيث ان جنسية ولا في التسليم من حيث ان اقام  
للعقد لانه لا يقدر احد على الجنابة على احرام الغير ولا على تملك مال الغير وقيام نفقة وما ذكره  
في الاسلام ثم انه من ان جعل الفعل كالتبدل في الجنابة معناه انه وان لم يحتل في ذلك كمن لو فرض  
لبطل الاكرام والجواب ان المراد باضمال الفعل كونه الفاعل انه انما يحتل في ذلك نفسه وبالنظر  
الى صورة ولا ضارة ان الفاعل في الفعل والتسليم بغير ان يكون له منزلة السيف والفرق  
وانما يشترط ذلك من حيث اعتبار الجنابة وقيام التصرف وموارها بغيره على نفس الفعل  
والاعتقاد ان كان لا يحتل في ذلك من حيث اعتبار التصرفات ما يتصرف فيها بغيره على سبيل  
الى الغير وكونه الفاعل لا ولا يملك ذلك في الاكرام اذا اكرت الغير على عتاق جسد فالاقتفاء  
من حيث انه قول وتكلم بالصفة ينسب الى الفاعل اذا لا يحتل ان يكون الفاعل الذي فيه  
العتاق لكونه صادراً عن المالك ومن حيث انه الله في المال ينسب الى الفاعل ويجعل الفاعل  
الله لان الاتلاف يحتل في ذلك خلاف الاقوال فيجب للفاعل على المال قيمة العبد مكرراً كان  
او مفسراً ويكون الولاء للفاعل لانه لا يعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يبيع بتواتر الولاء  
لغيره من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهاة على العتق في لا يحتل ان اكرت هذا الحكم  
في هذا المقام انسب **قوله** وانما يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل  
الفاعل الذي تبدل محل الجنابة كالتكليف والنسب وحكمه ان يضاف الحكم الى الفاعل ابتداء  
فقط من الفاعل الذي على ما ذهب اليه بعض المتأخرين فيجب الجنابة من ضمان المال والعقار  
والدية والكفارة يجب على الفاعل ابتداء فلو اكرت على من يبيع فاصاب انساناً فالدية على عاقلة  
الفاعل والكفارة عليه ولو اكرت على من يبيع فاعقد زواجا ففقدت الفاعل لانه فاعله لا يبيد  
نفسه عداً وعداً الى يوسف ثم انه لا يقتضي احد بل الواجب الدية على الفاعل في حاله ثلث  
سنتين لان العقاص انما هو بالشرع جنسية تامة وقد عدت في كل من الفاعل والفاعل  
بقاء الامة في حق الآخر وعند أبي حنيفة ثم انه العقاص على الفاعل فقط لان الانسان محمول  
على حب الحيوة فيقدم على ما يتصل به الى ابقاء الحيوة بقضية الطبع بمنزلة الامة لا اختياراً كما كيف  
في يد القتال فينفذ في العتق الى الفاعل واما في حق الفاعل لا يبيد الامة لانه لا يمكن لاحد ان  
يجني على غيره غير ان يكتسب الامة فيمن لانه فقد القلب ولا يتصور القتل بغيره كما لا يتصور  
التكليم بل ان الغير ولو فرض ضاه الامة يلزم تبدل محل الجنابة او الجنابة في نفسه على الفاعل  
ولو لم يأمر الفاعل بذلك فينتهي الاكرام واذا لم يمكن جعل الامة نسبة الامة الى كل من الفاعل

لكنه

وان

والفاعل اما الفاعل فمقتضى قتل نفس برمة واما الفاعل فله طاعة الخلق في حقيقة الخلق  
واشارته الى من يملكه وحقيقة حوث القتل باخر وسوء هذه السلام تقتضي بيان  
الزوم بتبدل محل الجنابة على تقدير جعل الفاعل الذي مقرر في الجنابة كونه الفاعل ولو  
فثبت ان الفاعل في القتل يحتل ذلك لم يكن لقوله ان لا يملك جعله الامة معنى لان المعنى في  
الاقتفال وعدمه هو نفس الفعل **قوله** والحق ان اكرت ما ذكرنا حكمه ان الفاعل المكن عليها  
في الاكرام يقتضي والى من تنسب ومذاييا حكم الاقدام عند الاكرام على الافعال التي لا يجوز  
الاقدام عليها عند الاختيار ان يكون اكراماً او مباحاً او مضرراً فيه او مباحاً فالحجرات  
اما ان تحتل السقوط او لا والثاني اما ان تحتل الرخصة او لا في هذا الاعتبار ثلثة انواع  
نوع لا تحتل السقوط ولا الرخصة ونوع تحتل السقوط ونوع تحتل الرخصة فقط والثالث  
اما ان يكون في حقوق استتار او في حقوق العباد وحقوق استتار اما ان تحتل السقوط  
او لا وكل من اكرت الاقدام حكمه في الكتاب **قوله** والثاني انما يعني في الرخصة لانه  
الزوم حقيقة واما الرخصة فتتضمن من الزنا فزنا ما من قبيل ما تحتل الرخصة **قوله** لان رمة نفسه  
فوق رمة يدين اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس وهذا بالنسبة الى صاحبها  
واما بالنسبة الى الغير فليس رمة النفس فوق رمة اليد حتى لو اكرت به بالقتل على قطع  
يد الغير لم يجر ذلك للفاعل ولو فعل كان اثمك انما اكرت على الفاعل لا طرف المقتول في الرمة  
بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحتل المقتول قطع طرف الغير لياكلمه واما الحاق الاطراف بالاعمال  
فانما يكون في صاحبها لانه في حق الغير فان الناس يبدلون افعالهم صيغته لنفسه الغير ولا يبدل  
اخره فلهذا **قوله** والثاني في قتل اكرت الامة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من رمة  
انه لا يجب المنفعة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لغيره بان عتقك فيمكن الولد والولد في  
صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفرائس ويجب نفقة على الزوج الا ان  
الزوج رجا ينفق مثل هذه النسب فيمكن الولد **قوله** والاكرام المكني يسميها الى بيعها  
رمة تحتل السقوط **قوله** لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعني انه لا يثبت  
للمتة فيما يفتي الله بانه الاصلية حرورية والاكراه المكني لحق فتلغ النفس او العضو نفع  
من الاضطرار وان اضطرر الاضطرار بالخصصة ثبت في الاكرام بدلالة النص عليه من فوق  
النفس فوات او العضو فلو امتنع المكن عن كل الميتة ونحوها حتى قتل كان اثمك انما كان عاصياً  
بسقوط الحرمة في حقه وان لم يعلم فيمنح ان لا يكون اثمك انما كان البسوط واما الاكرام الغير  
المكني فلا يبيع المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث رمة حتى لو اكرت به لا يكره الا يبيع المحرمات  
يكره **قوله** ووجه لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي رمة لا تحتل السقوط  
معنى انها لا يجر مقتلهما قط لكن قد يرضى للعبد في فعله مع بقا الحرمة وهي امانة حقوق  
استتار او في حقوق العباد يعني ان الاكرام قد يكون ترك حق من حقوق استتار غير تحتل  
للسقوط كالايمان او تحتل كالسلوك وقد يكون ترك حق من حقوق العباد لعدم التورث

حظوا كرهت بالقتل والقطع على الزنا فرضوا له  
في قوله لا يبيع المحرمات مع الفاعل الذي هو المانع  
عن الوضوء في حصة الرجلان في قوله لا يبيع المحرمات  
وهذا سقط الامة والحرمة



قال المسلم قال لا كراه على اجراء كراه على كراه لا يسقط حرمة وموت ترك الايمان  
الذي هو حق من حقوق الله ثم غير حق لا يسقط طحال وذكر ان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة الموت  
واجراء كراهية الكفر حرمة اذا الايمان متعلق بالنظام فيكون كراهية ابد الايمان الشارع رخص في ترك  
اطمينان القلب بالهيات لقوله تعالى الا من ارتكب وقيل مطمين بالهيات والكراه على ترك  
الصلوة كراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن مراحل للوجوب مؤلف  
لا تسقط حال كسح الصلوة حق من حقوق الله تعالى فحتمل السقوط بالحكمة بالهيات وكذا  
الصوم والحج وحق من العبادات **قوله** وزنى المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرمت  
المرأة لزوجها فتملكها من الزنى حرام حرمة مؤبدة وهي في حقوق الله ثم لا يحتمل السقوط فان  
حرمة الزنا حق الله ثم فترخص للمراة ببقاء الحرمة في الكراهية المحل ولا ترخص في غير المحل كس  
يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا محتمل السقوط نظر فالاولى ان يبرأ بقوله  
وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمة من قبيل الحرمة التي لا تسقط كسح الرخصة لا يخفى ان  
قوله وفي اي تلك الحرمة اشارة حقوق الله ثم لا يحتمل السقوط في تغاير الحرمة ومتعلقا  
فان الحرام هو اجراء كراهية الكفر وحق الله ثم هو الايمان وفي العبادات الحرام موت ترك الصلوة  
مثلا وحق الله ثم هو الصلوة فيكون لا قوله فان حرمة الزنى عليها حق الله ثم تسامح  
والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله ثم وترخصا حرام حرمة لا تسقط ابد كسح الرخصة  
**قوله** ويجزى من اذى الرجل المكروه على الزنا ان لا يجرى على الاكراه المحل لا يكون رخصة  
في حقه كراهية حق المرأة حتى يكون غير المحل بسببه رخصة في لا يجد الرجل في الاكراه المحل استحسانا  
لان الحد للزنا ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان مشجرا الى حين خوف فوت النفس  
او العضوف لا قدام عليه دفع ذلك لا قضاء المشقة وان شئت رالة لا يدل على الطولية  
لان قد يكون طبعا بالحقوة المركبة في الرجال **قوله** واذا فارة حقوق العباد عطف على قوله  
اما في حقوق الله ثم فانه في حال المسلم حرام حرمة في حقوق العباد لان عصمة المال عدم  
وجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بتسك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء  
كراهية الكفر ان الايمان حق الله ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتسك الحرمة المحل لحرمة  
اتلاف في حال المسلم لا تسقط حال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تخجل الرخصة حتى لو ائتم  
على اتلاف في حال المسلم اكراما ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس في حرمة المال لانه ماله  
مستدل بها بجعله صاحبه صيانة لنفسه الغير وطرفه كس اتلاف في حال المسلم في نفسه ظلم وبالأكل  
لابزول عصمة المال في حق صاحبه ببقاء صاحبه اليه فيكون اتلافه في وان رخص فيه باقيا على  
الحرمة فان صبر على التعذيب كس شديد الا انه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك  
الغدا يعني من العبادات حتى قيل الا انه ظلم يعني في معنى العبادات من كل وجه بناء على  
ان الامتناع عن ترك فيها من باب اغتزاز ليس قبيح والحكم بالاستثناء فحقا لو كانت  
شريعة ان شاء الله توو لما كانت الحرمة التي لا تسقط كسح الرخصة في حقوق العباد

مثلا

الصحة وتكسرها على العادة جارية تعوق الموانع السابقة يدل على ان الملام فيما اذا اختلفت في دعوى الاعراض  
والبناء مثلا واما اذا اختلفت في الاعراض والبناء بان يترك الملام باعوا من ابناءه فلا فلاحا بل  
بالصحة والضرورة وهذا هو **قوله** والفرق بين البناء وبين البناء في معنى اذا وقعت الموانع في قدر العقب هو  
ويتبين عليه بان اباؤهم لم يتركوا الموانع السابقة ولا يترك الموانع السابقة ولا يترك الموانع السابقة عليه وقولهم  
يعتبر البناء على الموانع في نفس العقد ويحكم بفساد العقد ونسبوا الى الفرق بين البناء وبين البناء في معنى  
الموانع في قدر البناء في البناء في معنى الموانع في نفس العقد ووجه الفرق ان الموانع السابقة التي تعتبر  
اذا لم يوجد ما يعارضها ويأخذها ومما قد وجد ذلك في الموانع السابقة فيفسد العقد من غير انفساق على  
شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاصول المتقاضيين وهو قبول العقد فيما ليس بدخل في العقد  
كاحد الا غير في صورة البيع بالدين والموانع من ان يكون الثمن الغاوي فلو قلنا بان العقد يلزم من صحة العقد  
على الاصل لان المتقاضي قد جرد في اصل العقد فيلزم صحة وانما يترك لأثر الثمن الذي هو وصف الكونه  
وسيلة لا مقصود افلوا اعتبرناه وكنا بفساد العقد لزم امدارا لاصل لا اعتبار الوصف وهو باطل فلا بد  
من القول بصحة العقد ولزم من الاغنياء اعتبار التسمية والاصل ان اعتبار الموانع في الثمن وصحة  
اصل العقد متناهيان وقد ثبت ان التسمية لا اصل فيستفي الاول والباقي من الجواب عما يقال انها مقصود  
بذكر الالف الاخر السبعة من غير ان يحتاج الى اعتبار ان في نص العقد كما ذكره والسكوت عنه سواء  
كان في النكاح **قوله** والفرق لما يعني اذا وقعت الموانع في نفس الثمن بان باع بامانة دينار وقد  
تواضع على ان يكون الثمن الف درهم فابيع صحيح واللازم ما يدينار لو ادبنا على الموانع او آخرها اولم  
يلحق بها شيء اما ابو حنيفة لم يتركه على اصله من عدم اعتبار الموانع من صحة الاصل ونصيب العقد  
بالتسمية من البذل لرونه افتقار الى تسمية البذل واما ابو يوسف ومحمد لم يتركها احتياجا الى الوقف  
بين الموانع في نفس الثمن والموانع في قدره ووجه ان القول بالموانع مع صحة البيع ممكن في الاولى  
دون الثانية لان البيع لا يجرى دون تسمية البذل واذا اعتبرت الموانع كان البذل في حرام وهو غير  
مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون ما يدينار وموغير البذل جله في الموانع في العقد فانه يمكن  
البيع مع اعتبار ما بان ينفق بالالف للوجود في الاغنياء **قوله** واما ان لا يحتمل النقص عطف على قوله اما ان  
يحتل النقص في الملام فحل وذلك ان قال اما الانسان فاما ان لا يحتمل النقص او لا فذكر العطف والعطف  
عليه جميعا قال فاحتمل كسح البيع فكلان الصواب ان يقول ماله وما لا يحتمل اي النقص يعني انه لا يجرى فيه البيع  
والاقالة فقلنا في م لان اما ان يكون في حال بان يثبت بدون شرط وذكره ولا سبب الاول والاول  
ان يكون المال تبعا او مقصودا **قوله** وكلمة صحيح الاستدلال على صحة الحكم وبطلان البذل بالحدث والمعتول  
اما الحديث فيحتمل ان يكون لان ثبت صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لان ثبت صحة واحدة وصحة  
غيرها دلالة واما المعتول فيفيد صحة الحكم فاحتمل ان الالف لا ينعى انفساق السبب وعند انفساق السبب  
يوجد حكم صحيح في عدم التراضي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعتبر بالطلاق في المضاف مثل ان  
قال في غدا واوجب بان المراد بالالبس بالعلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل بسبب ففرض والا لاستدل في وقت  
الاياب كسح شرط في **قوله** وفي قدر البذل يعني اذا وقعت الموانع في قدر البذل بان يذكر في العقد المال



فكأنه حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وموقوف الغير المحتملة له قال وكله حكم اضوية بمعنى  
ان حكم هذا القسم حكم القسمين الين بقين اللذين هما قيمان بعد القسم وبهذا يظهر  
ان في قوله المراد باضوية رتبة لا تختمل السقوط ورتبة تختمل كل ما يتسقط وما حق الله تعالى  
في محال ان احتمل السقوط وعدمه في القسمين الين بقين انما هو صفة الحقوق  
لا صفة الحزمة نفسها وذلك كما لا يمان والصلوق فان رتبة تركها لا تسقط اصلها لكن نفس  
الصلوق تختمل السقوط في الجمل بالاعتذار بخلاف الايمان **فقط** ويجب الضمان

وَالْبَيْعُ

49

وكانت في بيته من غير ان يفرق بين الحق والباطل فقدر الله له ان يسمع  
ويعلم ما قدر الله له ان يسمع وانه ان يبدل في السمع

على من اكره غين على تلاف مال المضماني ما تلف لانه معلوم حقا  
في فله يقطر بال ولنه الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الكرا على  
ف مال الم او ف ينسب الفعل الى الم ويجعل الفاعل الله الا ان  
من ما ننا نقر بما المقصود وضا للكتاب على لفظ وجود العهدة  
عصفا انه نوبعونه الكتتم عن اتباع الهوى ووفقنا بلفظ  
اليعيم

سلوك طريق الهدى انه ولي العظمة والتوفيق ومنه  
الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق جميعه يوم الاثنين  
الثالث والعشرين من ربيع القدر سنة ثمان و  
مئتين وسبعماية فراع بنان البيان والناس الاقل  
عن نظم ما جمعت من الفوائد ورسمها صوت  
من الفوائد وضبط ما رسمت له مطايا  
الفكر في ظاهرها الجوهر واقتضت  
له موارد السرد في نظم الدواجر

وودعتني بغيته المسببة حسب  
ولفئذ الكلى وعند

الصباح يحل القدم  
 السرى فاحمدسه  
 على نية الفظام  
 ومغني الحام  
 والصلوة على  
 نبيه محمد  
 والرواحي البصرة  
 الكسار

١٦٦٨  
—  
الحمد لله  
غفر الله له  
وآلِهِ



[illegible]

4

۲  
متن

١٩٧ ٢٥٥  
 منبسط عن الخط العظيم دلالة الاعتقاد على القطع اعني كون المنبسط لو علم علم منه المنبسط عن ولا يشبه على ذي كنه تحقيق ذكره الاعتقاد لا يقال ينبغي  
 ان يكون المنبسط لما لا يكون الاعتقاد منبسطا لخاصة لان اشكال ذكره غير مستبعد لان البناء غير لازم من اوان الامر السكوني لان كون المنبسط  
 كنه لو علم علم المنبسط عنه ولو ثبت اعلم ان في هذا المقام اجابا نعمت لانه قد ظهر ما ذكرنا ان مورد الحد يقتضي بالان وان مقتضى الاختيار  
 ومورد السكون اعني كل من الانسان والاركان وفي كل منهما مقتضى ما في الاول من وجهين الوجه الاول ان اختصاصا بالحد بالان مقتضى  
 بقوله ٤ لا احصى شئ عليك انت كما اثبتت على نفسك فان المراد بالبناء في المسئلة التي لم يثبت عليها وجه من ان المراد بالان مقتضى بقوله ٤  
 وان من شئ الربح محمد فانه الاشكال ان لا يكون فان لم لا يكون ان يرد بالنسبة في الحديث ان ربح المحدث حتى لا يتوجه مقتضى بقوله ٤  
 فلهذا ليس المراد بهذا البناء ان يكون اذ لم يرد في الحديث ان ربح المحدث حتى لا يتوجه مقتضى بقوله ٤  
 بها ولكن انما لا يكون ان لا بالالة والعدم من غير عند اقوال جوارح يقتضي المراد بالحد والبناء في الموضوع معناه انما لا يكون في العلم بالالة لا يقتضي  
 على الكمالات والانعامات واشكال الكمالات واظهارها ومن هذا القبيل قول بعض المحققين بمقتضى مقتضى بقوله ٤ ولا تارة على خاتمة الحرف عامر  
 وان لا يكون عز وجل جوارح لا يقتضي مقتضى بقوله ٤ ولا تارة على خاتمة الحرف عامر  
 قول علي او هذا الجواب مقتضى بقوله ٤ ولا تارة على خاتمة الحرف عامر  
 عليه فان دلالة الفعل عليه مقتضى بقوله ٤ ولا تارة على خاتمة الحرف عامر  
 تسميته للمصنف باسم موصوفه ما على انه لا يستبعد غاية البعدان يقال في هذا المقام ان المراد بقوله ٤ ولا تارة على خاتمة الحرف عامر  
 التوضيح ان المراد بالاسم وضع الاسم في قوله تعالى ان الله سمي لرب في السموات والارض حيث ثبت تحقق في العقل وغيره كسمي الدواب  
 فاذا لم يستبعد وضع الاسم على الارض من الجاهلية لا يستبعد غاية البعدان يقال في هذا المقام ان المراد بقوله ٤ ولا تارة على خاتمة الحرف عامر  
 باستحالة الامن فيكم باستحالة التبيين من الجاهلية والشك من الجوارح والاختصاص يوم القيمة مع ان حكم الكتاب ناطق بهذا وهو قوله تعالى  
 ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون وقد صح ان السمع سمع الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تبينهم يحقق ان المراد حقيقة السمع  
 لا الدلالة على وحدانية الله فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا العلم التميز بالقول والوصف بالان غير مقتضى بقوله ٤ ولا تارة على خاتمة الحرف عامر  
 الا منكر خوارق العادات ومنكر العجائب والمكر والمكشور في قوله ٤ ولا تارة على خاتمة الحرف عامر  
 في قوله ٤ ولا تارة على خاتمة الحرف عامر  
 ونظاير في استعمال المحركين لا يقتضي منها قوله لا تارة على خاتمة الحرف عامر  
 من الانسان بناء والجان اعطاء وحكمة والاركان لعل المراد به جميع الملائكة والانس والجن والاركان لعل المراد به جميع الملائكة والانس والجن  
 فسر الكسب بانه شعب من شعب ولا شك ان الله والانس جزء لا جزاء والثاني قوله ٤ ولا تارة على خاتمة الحرف عامر  
 فلان الشك ينبغي ان يظهر النعمة كما ان ضد الكفران يعني عن ستره ولا يظهر الا بالانطق الموضوع للتعبير عما في الضمير والمقتضى عن كل حق  
 فلا خفاء فيه والمجمل كل مشتبه فلا احتمال له بل هو ظاهر في نفسه ومعين لما يريد وضعا اذ الاعتقاد امر حقيقي في نفسه وفي العلم احتمال خلاف  
 اظهار النعمة فلا بد من الوصف بالان في الشك وانما ثانيا فلا ينفهم من لفظ الحديث ان من لم يجد الله لم يشكر ولكن يقتضي ان من شك في  
 واذا كان كل شاكر خاسرا كان كل شكرا كلف مصور الشك بالجان والاركان بدون الحد على الوجهين والمالك قول الاصفهاني في ملوك الملوك  
 ان كل شكرا هو السرايع جعل الشكرا مجموعا بالان في الاتفاق وانما الشبهة في اطلاقه على عدم الجوارح حيث تقوم المعنى ان انكر  
 لا على كل واحد من الملائكة وما قوله ان اطلاق الشكرا على غير الانسان بالاتفاق وانما الشبهة في اطلاقه على عدم الجوارح حيث تقوم المعنى ان انكر  
 اللغوي بالان فقط وما جعل ان اعلم الاخرين وجعلها ثلثة علم ان كل واحد من الملائكة لا يقتضي بالان في الاتفاق وانما الشبهة في اطلاقه على عدم الجوارح حيث تقوم المعنى ان انكر  
 صار في قوله ٤ ولا تارة على خاتمة الحرف عامر  
 الروي الثاني واختار ويدل الادلة المذكورة على علمه ويؤيد ذلك قوله ٤ ولا تارة على خاتمة الحرف عامر  
 وهو الحد والبناء الصادر من كل واحد من الملائكة لا يقتضي بالان في الاتفاق وانما الشبهة في اطلاقه على عدم الجوارح حيث تقوم المعنى ان انكر  
 من الشك في المبدأ والمعلق والمدح لمواصلة الصادر من الانسان مطلقا كما قد صرح صاحب الكافي في بابه البناء في بابه البناء  
 في اللغة فهو الذكوة بالخبر على ما عرفه بعض الفضلاء الا ان المقصود في الحد على الانسان مطلقا كما قد صرح صاحب الكافي في بابه البناء في بابه البناء  
 على الخبر من نعمه وغيره وحكم بالبناء في بابه البناء في بابه البناء



Evmaniyel Kütüphanesi	
Adı	AMCA ZADE
Yerli	HÜSEYİN PAŞA
Eski No	155

3 0 1



